Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală a Moldovei
BULETIN ŞTIINŢIFIC
Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie
Nr. 23 (36)
Serie nouă
Fascicula Etnografie şi Muzeologie

National Museum of Ethnography and Natural History of Moldova
SCIENTIFIC BULLETIN
Ethnography, Natural Sciences and Museology
No 23 (36)
New series
Branch Ethnography and Museology

Национальный Музей природы и этнографии Молдовы
БЮЛЛЕТЕНЬ
Этнография, естественные науки и музеология
№ 23 (36)
Новая серия
Этнография и Музеология

Chişinău 2015

Colegiul de redacţie
Preşedinte – **Mihai URSU**
Redactor ştiinţific responsabil pentru Fascicula *Etnografie şi Muzeologie* – dr. **Varvara BUZILĂ**

Membri:
Dr. **Varvara BUZILĂ**, secretar ştiinţific, MNEIN; dr. **Jennifer CASH**, lector asociat la Institutul de Antropologie Socială *Max Plank* din Halle, Germania; dr. hab. **Grigore CĂPĂŢINĂ**– cercetător ştiinţific coordonator, MNEIN; dr. **Constantin Gh. CIOBANU** – redactor-coordonator, MNEIN; **Maria CIOCANU** – şef Secţie Etnografie, MNEIN; Profesor, dr. **Ion H. Ciubotaru**, Institutul de Filologie Română „Al. Philippide", Universitatea „Al. I. Cuza", Iaşi România; dr. hab. **Valeriu DERJANSCHI** – profesor cercetător, şef Laborator Entomologie la Institutul de Zoologie al AŞM, redactor ştiinţific pentru Fascicula *Ştiinţele Naturii*, MNEIN; Academician **Sabina ISPAS**, director al Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu", Bucureşti, România; dr. **Emil ŢÎRCOMNICU** – cercetător grad II, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu", Bucureşti, România; dr. hab. **Natalia KALAŞNICOVA** – profesor universitar, Universitatea de Stat din Sankt-Petersburg, Muzeul Etnografic al Popoarelor din Rusia; dr. **Olga LUCHIANEŢ** – cercetător ştiinţific principal, MNEIN; dr. **Istvan MATCASI** – directorul Muzeului de Istorie Naturală din Ungaria; dr. **Marianne MESNIL** – directorul Centrului de Etnologie, Universitatea Liberă din Bruxelles, Belgia; dr. **Vintilă MIHĂILESCU** – profesor universitar, Universitatea din Bucureşti, România; dr. **Sergiu PANĂ** – şef Secţie *Ştiinţele Naturii*, MNEIN, secretar de redacţie pentru Fascicula *Ştiinţele Naturii*; dr. hab. **Eugen SAVA** – director general al Muzeului Naţional de Arheologie şi Istorie a Moldovei; **Vladimir SEMENENCO** – şef Secţie Paleontologie şi Stratigrafie a Institutului de Ştiinţe Geologice din Kiev, Ucraina; dr. **Barbara STUDENSCA** – şef Secţie Paleontologie, Muzeul Terrei al Academiei de Ştiinţe a Poloniei, Varşovia; dr. **Elena ŞIŞCANU**, cercetător ştiinţific coordonator, MNEIN; dr. hab. **Petru TARHON** – profesor universitar, cercetător ştiinţific principal, MNEIN.

Studiile şi articolele din acest volum au fost discutate în cadrul sesiunilor de comunicări ştiinţifice ale Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, fiind recomandate spre publicare de către consiliul ştiinţific al Muzeului

Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturale şi Muzeologie
Str. Mihail Kogălniceanu, nr. 82
Chişinău, Republica Moldova, MD-2009
Telefon: 022-24-40-02. Telefax: 022-23-88-48
E-mail: oficiu@muzeu.md

Scientific Bulletin. Ethnography, Natural Sciences and Museology
MD-2009, 82 Mihail Kogălniceanu str.
Chişinău, Republic of Moldova,
Phone: 022-24-40-02. Fax: 022-23-88-48
E-mail: oficiu@muzeu.md

Secretar de redacţie şi traducere în engleză: Andrei PROHIN

Redacţia ştiinţifică:
Constantin Gh. **CIOBANU** – şef Redacţie
Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală a Moldovei
str. Mihail Kogălniceanu, nr. 82
Chişinău, Republica Moldova, MD-2009.
Telefon: 022-23-88-12. Telefax: 022-23-88-68
E-mail: redactia@muzeu.md

Tehnoredactare şi copertă: Nicolae CHERDIVARĂ

ISSN 1857-0054

© Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală a Moldovei

SUMAR

ETNOGRAFIE 5
Irina CEREŞ – Exportul de vin din Principatul Moldoveii în Imperiul Rus (sfârşitul sec. al XVIII-lea – începutul sec. al XIX-lea) 6
Roxana-Elena DIACONU – Sarea în lumea satului tradiţional – între practică şi simbol 18
Lucian-Valeriu LEFTER – Prolegomene la jocurile cu măşti 26
Ioana REPCIUC – Rituri de întemeiere a fântânilor în Moldova 45
Manole BRIHUNEŢ – Actualitatea şi imperativitatea redeschiderii Muzeului Bisericesc din Chişinău 58
Елизавета КВИЛИНКОВА – Гагаузоведение в молдавской этнологии (100-летний путь) 64
Tamara MACOVEI – Puterea magică a podoabei tradiţionale 81

MUZEOLOGIE 87
Daniela CALISTRU – Cămăşi de sărbătoare din colecţia Muzeului Municipal Paşcani, judeţul Iaşi 88
Maria CIOCANU – La perennite des coutumes traditionnelles concernant la naissance de l'enfant (Republique Moldavie) 98
Valentina ONOFRIESCU, Raisa TABUICA – Donatorii şi donaţiile muzeului (2007-2014) 110
Ольга ЛУКЬЯНЕЦ, Раиса ТАБУЙКА – Творчество Н. К. Могилянского (По материалам коллекции из фондов Национального Музея природы и этнографии Республики Молдова) 116

RECENZII ŞI PREZENTĂRI DE CARTE 123
Valentina PELIN – Paisianismul în contextul cultural şi spiritual sud-est şi est-european (sec. XVIII-XIX) (Andrei Prohin) 124
Ion XENOFONTOV – Complexul monahal Japca: istorie şi spiritualitate (Romeo Cemîrtan) 128
Mihai DĂNCUŞ – Arhitectura vernaculară şi alte valori ale culturii populare în colecţiile muzeului etnografic al Maramureşului (Elena Şişcanu) 130
Delia SUIOGAN – Simbolica riturilor de trecere (Elena Şişcanu) 132

OMAGIERI 135
Arhitectul şi muzeograful Eugen Bâzgu la 60 de ani de la naştere (Mihai Ursu) 136
Frământând pâinea noastră cea de toate zilele.
Etnologul Varvara Buzilă la 60 de ani (Silviu Andrieş-Tabac) 143

COMEMORĂRI 151
Emilia Pavel: „Am dăruit acestei instituţii munca de o viaţă şi anii cei mai frumoşi!" (Marcel Lutic) 152
Locul profesorului Anton Moraru în memoria colectivă (Anatol Petrencu) 164

ACTIVITĂŢI 169
Varvara BUZILĂ – Primul Târg Naţional al Covorului 170
Ivan DUMINICA – Masa rotundă „Minorităţile Basarabiei. Istorii transnaţionale" 173
Ivan DUMINICA – Conferinţa ştiinţifică internaţională„Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei şi studiului artelor". Ediţia a VII-a 176
Andrei PROHIN – Cercetarea şi valorificarea culturii medievale româneşti (In memoriam Valentina Pelin, la 65 de ani de la naştere) 180

PATRIMONIUL DE CARTE 185
DONAŢIE DE CARTE 189
VIAŢA MUZEULUI ÎN IMAGINI 193

CONTENTS

ETHNOGRAPHY 5
Irina CEREȘ – The Export of Wine from the Principality of Moldova to the Russian Empire (end of the XVIII-th century – beginning of the XIX-th century) 6
Roxana-Elena DIACONU – Salt in the World of the traditional Village – between Practice and Symbol 18
Lucian-Valeriu LEFTER – Prolegomena to the Games with Masks 26
Ioana REPCIUC – Rites of founding Wells in Moldova 45
Manole BRIHUNEȚ – The Actuality and the imperious Necessity of Reopening the Church Museum from Chisinau 58
Elizaveta KVILINKOVA – The Gagauzology in the Ethnology from the Republic of Moldova (100 Years of History) 64
Tamara MACOVEI – The magic Power of traditional Adornments 81

MUSEOLOGY 87
Daniela CALISTRU – Ceremonial Shirts from the Collection of the municipal Museum from Pascani, District of Iassy 88
Maria CIOCANU – The Permanence of the traditional Customs concerning Childbirth (Republic of Moldova) 98
Valentina ONOFRIESCU, Raisa TABUICA – Donors and Donations of the Museum (2007-2014) 110
Olga LUKIANETZ, Raisa TABUICA – The Legacy of N. C. Moghileansky (according to the Materials from the Collections of the National Museum of Ethnography and Natural History of the Republic of Moldova) 116

REVIEWS AND BOOK PRESENTATIONS 123
Valentina PELIN – The Paisianism within the South-East and East Europe cultural and spiritual Context (XVIII-XIX C.) (Andrei Prohin) 124
Ion XENOFONTOV – The monastic Complex Japca: History and Spirituality (Romeo Cemîrtan) 128
Mihai DĂNCUȘ – Vernacular architecture and other Values of folk Culture in the Collections of the ethnographic Museum of Maramuresh (Elena Șișcanu) 130
Delia SUIOGAN – The Symbolism of passage Rites (Elena Șișcanu) 132

ANNIVERSARIES 135
The Architect and Museologist Eugen Bâzgu at his 60 Years Birthday (Mihai Ursu) 136
Kneading our daily Bread… The Ethnologist Varvara Buzilă at her 60 Years Birthday (Silviu Andrieș-Tabac) 143

COMMEMORATIONS 151
Emilia Pavel: "I have offered this institution my lifelong labour and my best years!" (Marcel Lutic) 152
The Place of Professor Anton Moraru in the collective Memory (Anatol Petrencu) 164

ACTIVITIES 169
Varvara BUZILĂ – The first national Carpet Fair 170
Ivan DUMINICA – The Round Table "The Minorities from Bessarabia. Transnational Histories" 173
Ivan DUMINICA – The international scientific Conference "Current Problems of Archaeology, Ethnology and art Studies". VIIth Edition 176
Andrei PROHIN – The Study and Evaluation of the Romanian Medieval Culture (In memoriam Valentina Pelin, at her 65 anniversary) 180

BOOK LEGACY 185
BOOK DONATIONS 189
MUSEUM LIFE IN IMAGES 193

ETNOGRAFIE

EXPORTUL DE VIN DIN PRINCIPATUL MOLDOVEI ÎN IMPERIUL RUS (SFÂRȘITUL SEC. AL XVIII-LEA – ÎNCEPUTUL SEC. AL XIX-LEA)

Irina CEREȘ

Rezumat

În studiul respectiv este analizat exportul de vin din Principatul Moldovei în Imperiul Rus la sf. sec. al XVIII-lea – înc. sec. al XIX-lea. Vinul a constituit pentru Principatul Moldovei un produs principal de export, iar Rusia, de-a lungul timpului, a fost printre principalii importatori de vinuri moldovenești care, până în prezent sunt reprezentative sub raportul calității, cât și al notorietății. Imperiul Rus a fost „piața-țintă" și cea mai atractivă pentru exportul vinurilor moldovenești, cu o cotă de cca 70% din export. Exportul de vin a fost una dintre componentele majore ale relațiilor comerciale dintre Imperiul Rus și Principatul Moldovei, care a oferit Moldovei un debușeu sigur și masiv pentru desfacerea excedentului ei de vin. Analiza surselor ne permite să afirmăm că exportul de vin în Imperiul Rus nu era accidental, ci permanent și în cantități impunătoare, însă a fost și rămâne până în prezent influențat de factori politici.

Cuvinte-cheie: *Principatul Moldovei, Imperiul Rus, export, negustori, vin, vamă.*

Până în prezent, industria vinicolă joacă un rol important în economia Republicii Moldova, care depinde mult de exportul de vin. Industria vinului este considerată coloana vertebrală a sectorului agrar, reprezentând o sursă importantă de venit pentru trezoreria statului. Situația creată la momentul actual în sectorul vinicol al Republicii Moldova ne-a determinat să acordăm atenție subiectului vizat.

În prezentul studiu vom încerca să abordăm problema exportului de vin din Principatul Moldovei în Imperiul Rus și să apreciem importanța comerțului cu vin pentru economia Principatului Moldovei la sfârșitul sec. al XVIII-lea – începutul sec. al XIX-lea.

Cultura viței de vie, fapt bine-cunoscut, a constituit o ocupație tradițională a poporului român, continuând să dețină un loc destul de important în economia agrară românească. Moldova a devenit cunoscută prin zonele sale viticole cu concentrare mare în jurul podgoriilor de la Odobești și a microzonei viticole de la Cotnari-Hârlău.

Dezvoltarea viticulturii, abundența și importanța economică a vinului pentru Principatul Moldova a fost recunoscută de cronicarii noștri, fiind confirmată și de mărturiile călătorilor străini, care au vizitat Moldova. Pentru a susține afirmația de mai sus, vom invoca mai multe mărturii ale călătorilor străini în ceea ce privește ponderea viilor, calitatea și destinațiile de export ale vinurilor moldovenești pe piețele rusești și europene. Prima dintre acestea este cea a generalului Langeron care menționa în memoriile sale că „Moldova și Țara Românească produc o cantitate prodigioasă de vinuri. Aceste vinuri, aproape toate albe, când sunt date la teasc înainte de a fi fost fermentate, sânt tulburi și atât de slabe încât se pot lua ca limonada. Ele sânt foarte răcoritoare. Când sânt preparate ca cele din Franța și din Spania, devin excelente" [20, p. 82]. La rândul său, austriacul Wenzel von Brognard relevă marile posibilități de dezvoltare a economiei Moldovei, care ar putea fi „un puternic izvor de bogăție pentru stat", menționând că producția de vin întrece consumul țării și că „ea ar putea să crească mult, mai ales în părțile de sud, dacă via nu ar fi lăsată în seama lui Dumnezeu, ci ar fi prelucrată cu mai multă grijă. Dar, din lipsă de capital, ele nu sânt cultivate cum trebuie. Țăranii nu-și pot construi pivnițe mai bune, fiind siliți să-și vândă vinul cu prețuri minime, din cauza neputinței de a-l conserva

[32, p. 100]. Abundenţa vinului în Moldova este semnalată şi de unii negustori ruşi [16, p. 8]. Vinurile Moldovei sunt amintite şi de Bandinus: „Moldova abundă în vin bun şi produce cu îmbelşugare grâne de tot felul" [37, p. 44].

Dar vom menţiona, că nu toţi călătorii străini laudă vinurile din Moldova. Drept exemplu, avem relatarea Contelui de Moriolles, un francez din Champagne, care a vizitat Moldova în 1809. El judeca aspru calitatea vinurilor moldoveneşti: „Moldova e bogată în podgorii, dar vinul e prea prost pentru a fi consumat aiurea decât în ţara care-1 produce. Şi totuşi clima e foarte favorabilă pentru această cultură [...] vinurile roşii sânt puternic impregnate de absint [...] ceea ce le face cu neputinţă de băut pentru străini, iar cele albe sânt acide şi respingătoare" [39, p. 54]. Alţi călători se arată mai puţin severi. Adam Neale, care a vizitat Moldova în 1807, găseşte că „vinurile albe din regiunea de munte sânt delicioase" şi ştie că „se exportă o cantitate considerabilă de vin în Transilvania şi Rusia" [39, p. 54]. Călătorul italian Giovanni Antonio Magni, afirmă că în Moldova sânt negustori armeni, evrei, unguri, saşi şi raguzani: ei „trimit grâul şi vinul în Rusia şi în Polonia" [25, p. 113]. Despre exportul vinului în Ucraina ne informează şi unele surse franceze, în care se menţionează că Ucraina nu duce lipsă „decât de vin şi de sare, cel dintâi vine din Ungaria, Transilvania, Valahia şi Moldova" [31, p. 253].

Dezvoltarea viticulturii o confirmă şi cifrele referitoare la cantitatea de vinuri supusă impozitării: în anul 1769 s-au plătit impozite pentru 1.741 de mii vedre de vin, în 1785 – pentru 2.150 de mii, iar în anul 1807 – pentru 2.480 de mii vedre [1, f. 57-62]. Deci, tendinţa de creştere a suprafeţelor cultivate cu viţă de vie este evidentă.

De-a lungul timpului, Imperiul Rus a fost printre principalii parteneri comerciali ai Ţărilor Române, oferindu-le un debuşeu sigur şi larg pentru desfacerea excedentului de vin. La începutul sec. al XVII-lea, francezul Joppecourt relevă abundenţa vinului în Moldova, ceea ce permite ca, pe lângă acoperirea consumului intern, să se şi exporte „în Podolia şi în celelalte ţări vecine" [12, p. 428]. Acest fapt este confirmat şi de către D. Cantemir, care sublinia că vinul era vândut departe peste hotarele ţării: „aceste podgorii nu slujesc numai pentru trebuinţa locuitorilor", precizând că ieftinătatea vinului moldovenesc „atrage negustorii străini, ruşi, poloni, cazaci, ardeleni şi unguri, care transportă în ţara lor în fiecare an cantităţi mari de vin [9, p. 111]. Vinul de Cotnari, vestit în Polonia încă din veacul al XVI-lea, era „foarte iubit" şi la Constantinopol, în pofida interdicţiilor religioase, fapt atestat într-o descriere germană anonimă a Ţărilor Române din anul 1800. Francezul Peyssonel menţionează că ruşii importă vin din Moldova, care „este destul de bun şi preferabil vinului din Bulgaria şi costă, în mod obişnuit o para oca[1]"[35, p. 280] O mărturie similară, ne este oferită de către J. L. Carra, care confirmă că via este un obiect de cultură şi de negoţ, vinurile sunt uşoare şi apoase, dar au un gust destul de plăcut şi de bună calitate, care se trimite în Polonia şi în Ucraina, trimiţându-se chiar şi până la Moscova". El laudă calitatea vinurilor de Odobeşti, din Moldova, şi de Piatra, din Ţara Românească, ca find „cele mai bune". Dar remarcă totodată că „ele pot fi îmbunătăţite, căci podgoreanul nu ştie ce înseamnă să îngroape via sau să îi dea două trei sape ca în Burgundia; o dată pe an, el se mulţumeşte să întoarcă un pic pământul în jurul butucului, lăsând apoi să crească iarba peste tot" [10, p. 92].

Istoricul C.C. Giurescu menţionează că „din cauza gustului său plăcut, care devine şi mai plăcut cu trecerea timpului, din cauza însuşirii pe care o are de a rezista bine la transport, păstrându-şi calitatea, şi nu mai puţin din cauza ieftinătăţii sale, ieftinătate determinată de producţia mare, vinul de Odobeşti a fost apreciat de timpuriu atât în ţară, cât şi în afara hotarelor. Desigur că el nu putea concura Cotnarul, primul vin al Moldovei

și unul dintre cele mai bune din lume, dar acesta din urmă se producea în cantităţi mici, era scump, şi deci inaccesibil marii mase a consumatorilor. Cotnarul prin tăria lui, nu putea fi băut în cantităţi mari, nu era ceea ce se cheamă un vin de masă. Această însuşire o are, în schimb, prin excelenţă, vinul de Odobeşti, care, nefiind prea alcoolic şi nici prea aromat, era indicat pentru consumul larg" [13, p. 126].

Consulul austriac Raicevich, care a cunoscut bine Principatele Române, afirmă că „dealul preţuit în Moldova este acela de la Odobeşti din apropierea Focşanilor, care dă un vin asemănător şampaniei, vin ce se transportă în Rusia" [13, p. 127]. La rândul său, călătorul rus Iakovenku, menţionează într-o scrisoare datată la 4 mai 1820, că „surugiul, care ştia un pic ruseşte, i-a arătat o depresiune, pe povârnişul căreia se află târgul Odobeşti, vestit în aceste locuri prin vinurile sale, pe care, în mare parte, le exportă în Rusia" [8, p. 208], de unde, în schimbul vinului, care ajunge şi până la Moscova, se aduce ceaiul [24, p. 131-132]. Tot el mai menţionează că „vinurile din Valahia sunt mai bune decât cele din Moldova, pentru că se păstrează în pivniţe bune, cele mai bune podgorii din Valahia sânt în regiunea Dunării, iar cele din Moldova la Odobeşti", iar după „strângerea strugurilor, din ei se face un vin foarte bun" [8, p. 208]. În 1822, căpitanul croat Radisits, descriind Principatele Române, spune că „în ţinuturile Putna şi Bacău se produce o mare cantitate de vin, cel mai bun, de pe malul Odobeşti, în apropiere de Focşani, este trimis în Polonia şi Rusia" [34, p. 392-395].

D. Cantemir menţionează că în Moldova „cea dintâi podgorie este cea de la Cotnari", „vinul de aici e cel mai de seamă şi cel mai ales din toate vinurile Europei", iar „dacă se ţine trei ani într-o pivniţă adâncă de piatră, în al patrulea an capătă atâta tărie încât ia foc". A doua podgorie e cea de la Huşi, a treia cea de la Odobeşti, fiind urmate apoi de podgoriile de la Nicoreşti (Tecuci), Greceni şi Costeşti (Tutova) [9, p. 111]. Vinurile remarcabile ale ţării sunt enumerate şi în lucrarea istoricilor P. S. Aurelian şi Al. Odobescu [7], fiind citate pentru Moldova vinul de Cotnari şi Odobeşti, iar pentru Muntenia – Drăgăşani şi Dealul Mare. Istoricul german Rudolf Henke, în studiul său despre România, arată că cel mai bun vin se produce în regiunile Odobeşti, Cotnari şi Drăgăşani [15, p. 150]. La rândul său, călătorul german Jenne apreciază vinul moldovenesc: „la Galaţi se produce un vin minunat, tot aşa de bun ca şi cel de Champagne", însă constată că „vinul cum era făcut nu ţinea de obicei mai mult decât şase şi opt săptămâni, numai vinul cel mai bun era de ţinut un an" [30, p. 47]. Viile produceau însemnate cantităţi de vin, care ar fi fost minunat dacă locuitorii ar fi ştiut să-l pregătească şi dacă pivniţele ar fi fost mai bune. Producţia anuală de vin este estimată de străini la peste 4 milioane de vedre de vin în Moldova, în ultimul deceniu al sec. al XVIII-lea, iar în Ţara Românească, în primele decenii ale sec. al XIX-lea, la peste 20 de milioane de vedre (a câte 10 ocale, deci peste 300 milioane de litri). Productivitatea varia în funcţie de condiţiile climaterice şi de regiune. Cele mai apreciate soiuri erau vinurile de Cotnari, care puteau concura cu cele de Tokaj şi Bordeaux, Nicoreşti, Odobeşti, Iaşi, Huşi, fiind exportate în mari cantităţi, mai ales în Polonia și Rusia [28, p. 174].

Faptul că vinurile din Principatul Moldova se exportau în Rusia se distinge şi în mărturiile consulului austriac Raicevich, care afirmă că „rușii cumpără toate vinurile mai bune" din Moldova, apoi ele trec la Moscova prin mijlocirea grecilor. Preotul armean Hugas Ingigian, care a vizitat ţările române în 1785, ştie că „cele mai fertile viţe din Moldova sânt în apropiere de Focşani, pe dealul Odobeştilor, de unde se transportă în Rusia. El arată că vinul românesc „uşor şi abundent" este considerat de unii ca fiind superior celui din Ungaria, „vinul alb-auriu e apreciat a fi cel mai bun" [13, p. 130].

Informaţii preţioase despre exportul vinului ne oferă vice-consulul francez Parrant din Iaşi. În raportul său din 11 iunie 1798, se menţionează că „o cantitate mare de vinuri trece în fiecare an în Rusia, de unde sosesc în mod obişnuit comisionari, care merg în timpul culesului la Odobeşti şi îl cumpără cu 25-30 de parale vadra de 10 ocale (12,820 litri). Acest vin este uşor, dar plăcut la băut şi de o calitate înaltă" [19, p. 186].

Negustorii care transportau vinul din Moldova în Rusia se numeau „cazaclii", deoarece mulţi dintre ei se duceau în târgurile din Ţara Căzăcească. Aceşti negustori erau numeroşi în Moldova de Jos, în special în zona Odobeştilor, unde un cartier şi o biserică[2], înălţată în anul 1777, poartă până azi numele de „Cazaclii" [14, p. 32].

Negustorii cazaclii sânt pomeniţi şi în *Condica de Porunci* a lui Constantin Mavrocordat, din care aflăm că ei aduceau spre vânzare din Rusia şi „horilcă", adică rachiu [13, p. 132; 26, p. 246-247]. Şiruri întregi de care ale negustorilor „cazaclii" porneau toamna târziu din podgoria Ţării de Jos, în special de la Odobeşti.

A. Vianu menţionează că, din Kiev şi din Nejin, precum şi din alte centre mai apropiate, ca Tiraspol şi Kameneţ-Podolsk, în 1783 sosesc în Iaşi spre a cumpăra vinuri 34 de negustori, dintre care 23 erau din Nejin, 3 – din Novosel, 3 – din Herson, 2 – din Kiev, 2 – din Poltava şi un negustor – din Kremenciug [38, p. 142]. Numărul negustorilor care veneau după vinuri în Moldova a continuat să crească. Astfel, în lunile august şi septembrie 1796, au fost 37 de negustori după vinuri la Odobeşti [17, p. 791-792], iar în 1798, din luna iulie până în septembrie, au venit la Odobeşti după vinuri 36 de negustori ruşi, care au cumpărat vinuri în valoare de 57.895 de piaştri şi 19.941 de ducaţi olandezi [18, p. 200-202]. Aceşti negustori proveneau din Movilău, Nejin, Kiev, Kameneţ-Podolsk, Ovideopol, Dubăsari, Tiraspol.

În lunile august şi septembrie 1796, la Odobeşti după vinuri au venit negustorii ruşi: Hristodul Barca, Alexei Nigoenkov, Anastasii Vafia, Ivan Sliusarenko, Vasile Selcea, Ivan Ivanekoi, Afanasii Sterii, Nikita Agrafiod, Moşko Iankelev, Constantin Venghelov, Nicolai Kaţopul, Toma Fedorov, Zaharia Uşakov, Ivan Iuriev, Manoil Papakodonul, Peotr Trebincev, Ivan Iotovici, Alexandr Ivanov, Nicolai Celenka, Alexandr Iurcov, Ivan Doka, Constantin Iurkov, Ivan Pater, Nikita Samoilov, Alexei Konicioti, Fişel Ruvinov, Anghel Mihalopul, Mendel Fişelev, Hristofor Podgoreanit, Froim Leibov, Constantin Boştovan, Abram Iosov, Fedosii Iuriev, Nuhim Ianchelev, Vasile Maka, Iurii Artinov, Vasile Albanezov [17, p. 791-792].

Pentru negustorii ruşi, vinul constituia principalul obiect al comerţului cu Principatul Moldova. Negustorii din Nejin, Afanasii Vafii, Hristofor Bonii, Ivan şi Vasile Albanezov[3], aduc în aceste locuri mărfuri ruseşti, întorcându-se cu vinuri moldoveneşti. În anul 1798, negustorii ruşi au investit în procurarea vinurilor de la Odobeşti – 19.941 de ducaţi olandezi sau 57.895 de piaştri. Sumele cele mai mari au fost investite de către negustorii Iani din Movilău, Gheorghe Artinov din Nejin, Ivan Sliusarenko, negustor de ghilda a III-a din Kiev, negustorul kievean Ivan Ivanskim şi Feodosie Iurev, negustor din Ovideopol [18, p. 200-202]. Negustorii ruşi importau din ţările române, în afară de vin, ceară, nuci, prune. În schimb, exportau în ţările noastre şi peste Dunăre blănuri de preţ ruseşti, fier brut, obiecte de fier şi oţel, pânzeturi, cojocărie şi alte mărfuri.

În a doua jumătate a sec. al XVIII-lea, legăturile comerciale dintre Principatul Moldova şi Imperiul Rus se intensifică tot mai mult. Acest lucru este confirmat şi prin faptul că din Moldova ajungeau foarte mulţi negustori de vinuri la Nejin. Unii negustori nu se mai reîntorc în Moldova şi rămân să trăiască fie ca negustori, fie ocupându-se cu alte îndeletniciri la Nejin şi în alte oraşe ale Rusiei. Negustorii erau apăraţi de concurenţă

prin legi de prohibire a importului de vin și rachiu, beneficiau de scutiri fiscale și obțineau facilități de export.

În lucrarea lui M. M. Plohinski sunt semnalaţi câțiva negustori care s-au stabilit cu traiul la Nejin: Nicolai Ștefan Sestriţa, născut la Hesnan, aducea vinuri din Moldova; Eustachie Stefanov din Soroca – s-a stabilit la Nejin, fiind înregistrat acolo ca meșteșugar; Nika Constantin Voloșin – tatăl lui era din Iași, iar el se născuse la Nejin și trăia din meșteșug; Vasile Ioan Suceveanu Voloșin – familie originară din Suceava, el s-a născut la Nejin; Ivan Dimitrie Volojin – s-a stabilit la Nejin în anul 1735 ca meșteșugar; Sandu Nicolae Voloșin, din Iași, a ajuns la Nejin în anul 1750 și s-a ocupat acolo cu neguţătoria; Ștefan Andrei Voloșin – tatăl său s-a născut la Iași, iar el la Nejin, activând ca meșteșugar în aur etc. [41, p. 220-225].

Exportul de vin a fost realizat, în mare parte, de negustorii cazaclii care își continuă activitatea și în prima jumătate a sec. al XIX-lea. Germanul Andreas Wolf spune că, în 1805, negustorii greci din Nejin trimit mult vin din Moldova. Și francezul Ch. Pertusier ne informează că Moldova expediază în statele vecine, mai ales în Rusia, o parte din produsele podgoriilor sale [13, p. 135]. Bois-le-Comte, în memoriul său despre Moldova, afirmă că înainte de 1812 se trimiteau în Rusia 1.500.000 de litri de vin anual, cu un câștig de 1.100.000 de franci [21, p. 366], iar în 1764 s-au exportat 1.406.250 de litri [27, p. 12]. Aceste date ne demonstrează că exportul de vin către Rusia a sporit, însă după anexarea teritoriului dintre Prut și Nistru, prin tratatul de la București (1812), exportul de vin începe să scadă din cauza taxelor protecţioniste impuse de guvernul rus. Însă, cu toate acestea, comerţul de vin cu Rusia continua să fie destul de însemnat. La 1826, numai Moldova expediase în Rusia 454.450 de vedre. În Austria trimisese doar 34.848 de vedre, iar în Turcia – 183 de vedre de vin [39, p. 68]. În 1832 se expediase prin Galați vin în valoare de 200.000 de franci, din care o bună parte era destinat Odesei [21, p. 366], iar în 1833 Rusia a importat și vin din Ţara Românească în valoare de 141.000 de franci [21, p. 343].

Călătorul englez Mac Michael susține că „vinul moldovenesc se bea și la Ovidiopol, la gura Nistrului"; cercetând Focșanii, el află că vinul exportat în Rusia provine din Odobești [24, p. 79-84]. Iar francezul F. G. Laurençon afirmă că vinul constituie articolul cel mai important în comerţul cu Rusia; acesta are un debușeu sigur în Basarabia, Ucraina, Odesa, fiind transportat până la Nejin și chiar până la Moscova [13, p. 134]. O altă informaţie preţioasă a unui călător străin ne spune că, în vara anului 1818, bea la masa unui nobil rus din împrejurimile Moscovei vinuri de toate felurile, „de la bourgogne-ul cel mai de soi până la delicioasa licoare a Moldovei" [13, p. 134].

Date importante despre exportul vinului ne oferă și Merkelius în raportul său din 13 aprilie 1798, către Herbert Rath-Keal, în care menţionează că Mihail Traicik a exportat 14.000 sferturi de vin în Cherson [22, p. 11]. Din Moldova plecau carele cu buți de vin spre Polonia, unde „cotnarul" devenise bine cunoscut. Mai târziu, aceste care vor merge și spre răsărit, peste Nistru, la Cherson, spre părţile căzăceşti, de unde și numirea de „negustori cazaclii" dată celor care duceau vinul din Ţara de Jos atât de departe [11, p. 387]. G. Nicolăiasa, caracterizând Ţara Moldovei, arată că „vinul de Cotnari se egalează cu vinul unguresc" și „Ţinutul Putna plin e de vii, iar la un deal ce-i zic Odobeștii se face vin bun" [33, p. 373-377]. Negustorul francez Saint-Priest menţionează că rușii și polonezii cumpără din Moldova, în fiecare an, o mare cantitate de vin, care se vinde de obicei cu 1 para pentru o ocă. Confirmând totodată că vinul moldovenesc este foarte bun și că îl preferă și el în locul celui bulgăresc [16, p. 8].

O caracteristică permanentă a vinului de Odobeşti a fost ieftinătatea lui în

comparaţie cu vinurile celorlalte podgorii ale ţării. Spre deosebire de vinul de Cotnari, care se bucură de o înaltă faimă, vinul de Odobeşti este notoriu ca vin de masă, destinat consumului păturilor largi ale populaţiei. În 1792, călătorul englez William Hunter, care trece prin Focşani, observă că „viile dimprejurul oraşului atrag atenţia străinilor, fiind bine îngrijite", dar remarcă şi ieftinătatea vinului: „vinul ieftin de tot, două parale ocaua, şi atât de abundent aici încât cămănăritul[4] adusese Domnitorului un venit anual de 100.000 piaştri". Tot Hunter menţionează că exportul acestui articol se face în special în Rusia [29, p. 193]. Evoluţia preţului la vin la sfârşitul sec. al XVIII-lea – începutul sec. al XIX-lea este sistematizată în tabelul 1.

Tabelul 1

Preţul la vin în Moldova în anii 1795-1809[1]

Anul	Unitatea de măsură	Preţul	
		lei	parale
1795	vadra	-	35
1798	vadra	-	25-30
1799	vadra	1	20
1801	vadra	1	24
1802	vadra	1	10
1803	vadra	1	30
1804	vadra	1-1,5	5
1805	vadra	1	30
1807	vadra	1	35
1808	vadra	3	20
1809	vadra	2	-

Datele din tabel demonstrează că preţul de vânzare a vinului cunoaşte mari variaţii, deşi tendinţa de creştere a preţurilor este una evidentă. Variaţia preţului vinului a fost determinată de diverşi factori. În primul rând, de volumul recoltei anuale, de abundenţa şi calitatea ei, de regiunea de unde provenea sau unde se desfăcea, şi, firește, de legea cererii şi ofertei. Aceeaşi instabilitate a preţului o găsim nu numai de la un an la altul, ci chiar în cursul aceluiaşi an. Variaţiile preţului se datorau uneori recoltei slabe, pricinuită de secetă, grindină, ploi. Un flagel care stingherea adesea comerţul era ciuma, care uneori alunga toţi negustorii. Ridicarea preţului de cost era uneori provocată de concurenţa negustorilor „care vin unii peste alţii să cumpere". Legea cererii şi a ofertei reglementa dur şi preţul de vânzare. În anii de producţie excepţională, preţurile scădeau considerabil nu numai pentru că oferta depăşea mult cererea, dar şi din cauza lipsei de vase. Producătorii, în special cei mici, neavând în ce depozita recolta şi negăsind vase goale de închiriat sau găsindu-le în condiţii de speculă, o vindeau la orice preţ, fapt confirmat şi de mărturiile călătorilor străini [13, p. 142].

Unitatea de măsură obişnuită a vinului în Moldova a fost vadra[5]. În vedre se calcula producţia la pogon, se încheiau tranzacţiile de vin şi se măsurau vasele – balerci, poloboace,

[1] Întrucât nu există până în prezent nici o analiză sistematică a preţurilor vinului în Moldova pe parcursul acestei perioade, datele folosite au fost preluate din mai multe studii: Ioan Murariu. Preţurile cu care se vindeau unele mărfuri în Moldova la sf. sec. al XVIII-lea şi începutul sec. al XIX-lea. În: Carpica, 1975, nr. 7, p. 134-140; Rosetti Radu. Arhiva senatorilor din Chişinău şi ocupaţia rusească de la 1806-1812, fasciculele 1-4. Bucureşti: Institutul de Arte Grafice „Carol Gobl", 1909, p. 16; C.C. Giurescu. Istoricul podgoriei Odobeştilor din cele mai vechi timpuri până la 1918. Bucureşti: Editura Academiei R. S. România, 1969, p. 142-146; E. Hurmuzaki. Documente privitoare la istoria românilor, suplimentul I, vol. II, Bucureşti, 1885, p. 186.

buți, budane[6]. Tot după numărul vedrelor se plătea prețul confecționării vaselor noi, în vedre se socotea și aldămașul [13, p. 146].

Materialele de arhivă cercetate și cele depistate, din diferite izvoare și lucrări monografice publicate, ne-au permis să stabilim cu aproximație volumul exportului de vin din Principatul Moldova în Imperiul Rus.

Tabelul 2

Volumul exportului de vin pe piața rusă în anii 1793-1798 (în ruble)[2]

Anii	Exportul total al mărfurilor moldovenești	Raportul în %	Exportul de vin	Raportul vinului, în %
1793	92290	17,4	25040	9,0
1794	26140	5,0	24240	9,0
1795	59724	11,3	40117	15,0
1796	201871	38,0	87612	33,0
1797	107701	20,3	50315	19,0
1798	42824	8,0	39722	15,0
Total	**530550**	**100,0**	**267046**	**100,0**

Tabelul 3

Valoarea vinurilor moldovenești pe piața rusă în anii 1802-1807 (în ruble)[3]

Anii	Exportul total al mărfurilor moldovenești	Raportul în %	Exportul de vin	Raportul vinului în %
1802	302741	15,4	86433	14,6
1803	301772	15,4	81517	14,0
1804	199383	10,1	41996	7,0
1805	214442	11,0	115110	19,4
1806	529125	27,0	135963	23,0
1807	415615	21,1	130137	22,0
Total	**1963078**	**100,0**	**591156**	**100,0**

Analiza datelor din Tabelele 2 și 3 demonstrează că cea mai mare parte a exportului de vin a fost de 33% în anul 1796, care constituia 87.612 ruble, iar ponderea cea mai mică a fost de 7,0% în anul 1804, estimată la 41.996 ruble. Dintre toate mărfurile moldovenești exportate în Rusia, vinul continua să rămână principalul obiect de comerț. Vinul moldovenesc se vindea pe pieţele din Nejin, Kiev, Poltava și alte orașe. Vinăritul și cultivarea viței de vie alcătuiau 67%, după calculele lui P. Sovetov, constituind cele mai comercializate ramuri ale agriculturii țării [42, p. 230].

La 17 mai 1801, Colegiul de Comerț raportează că „principalul comerț cu Moldova este cel cu vite, cai, oi, vin, fructe uscate, sare, legume, miere, legume și piei de vită [4, f. 24]. În anul 1793, consulul rus I. Severin înștiințează Colegiul de Comerț despre faptul că la Odobești au venit după vin 32 de negustori ruși din Nejin, Movilău, Dubăsari [5, f.

2 Tabelul a fost elaborat în baza rapoartelor consulilor ruși, publicate în: E. Hurmuzaki. Documente privind istoria României. Vol. 1. Rapoarte consulare ruse (1770-1796). București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1962, p. 569-571, 578-579, 631-635, 681-684, 724-732, 789-791; E. Hurmuzaki. Documente privind istoria României. Vol. 4. Rapoarte diplomatice ruse. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974, p. 65-67, 91-92, 140-142, 192, 219-222.

3 Tabelul a fost elaborat în baza: Государственная торговля 1802 года в разных ее видах. СПб.: Коммерц коллегия, 1803 и последующих выпусках этого издания за 1804-1808 гг.

180]. Negustorul Ivan Slusarenko vine anual, timp de 5 ani în Moldova, de unde aduce vin în valoare de peste 20 de mii de ruble.

În anii 1802-1805 din Principatele Române s-a exportat, prin vămile de la Movilău şi Dubăsari, vin în valoare de 362,9 de mii ruble argint [40]. Vinul era unul din produsele realizate cu succes atât pe piaţa internă, cât şi pe cea externă. Aceasta explică şi dorinţa mănăstirilor şi bisericilor, dar şi a marilor demnitari ai domniei de a obţine terenuri pentru vii la Cotnari şi Hârlău.

Tabelul 4

Veniturile vistieriei de la dughenele şi cârciumile oraşelor din Moldova la începutul sec. al XIX-lea (în lei)[4]

Anii	Venitul total al vistieriei	Venitul de la dughene şi cârciumi	Raportul venitului de pe dughene şi cârciumi faţă de venitul total în %
1807	1033780	30866	3,0
1808	1510699	35791	2,4
1809	1603823	38805	2,4
1810	476688	42000	9,0
1811	46955	neindicat	neindicat

Conform datelor Tabelului 4, începând cu anul 1810, scade venitul total al vistieriei Moldovei, iar exportul de vin a avut de suferit în urma politicii protecţioniste promovate de ţarism. La 19 decembrie 1810, prin manifestul împăratului Alexandru I au fost închise un număr mare de porturi şi vămi de la hotarele de apus ale Imperiului, printre care figurau şi vămile de la Isakoveţ, Maiaki, Movilău, fiind introdus un nou tarif vamal, de tip protecţionist, în scopul micşorării importului şi majorării exportului de mărfuri din Imperiul Rus. A fost interzis importul unui mare număr de mărfuri, iar pentru numeroase mărfuri au fost majorate taxele vamale. Aceste măsuri au fost determinate de criza financiară ce plana asupra Rusiei. La graniţa europeană a Imperiului, importul era permis numai prin trei vămi, inclusiv prin Dubăsari [2, f. 846], restul vămilor fiind închise. Conform noului tarif vamal, importul vinurilor era interzis, cu excepţia vinurilor româneşti şi maghiare. Însă taxele vamale au fost majorate de la 18 ruble până la 40-80 ruble asignate pentru un ocsoft de vin, sau 40 de ruble pentru 18 vedre de vin [6, p. 302]. Această măsură cauza prejudicii serioase vistieriei Moldovei, lipsind-o de venituri importante, reducând astfel posibilităţile Divanului de a asigura armata rusă de ocupaţie cu sumele băneşti necesare. În cele din urmă, la 21 ianuarie 1812, Consiliul de Stat, ţinând cont de pierderile cauzate vistieriei Moldovei şi vămilor ruseşti de la Nistru de restricţiile din 19 decembrie 1810, ce au influenţat direct asupra întreţinerii armatelor ruseşti dislocate în Principatele Române, permite exportul mărfurilor din Moldova cu plata taxei prin vămile Dubăsari şi Movilău, precum şi prin punctele vamale Isakoveţ şi Maiaki [36, p. 7]. În această perioadă, exportul vinului se desfăşura în strictă dependenţă de politica comercial-vamală promovată de guvernul de la Petersburg. Vinurile şi, în special, cel de Odobeşti erau exportate în Rusia prin vama de la Movilău.

În timpul războiului ruso-turc din anii 1806-1812, exportul vinului s-a produs o scădere, care poate fi explicată prin faptul că o parte din vinul destinat exportului este utilizat de către armata ţaristă dislocată în Principatele Române. Exportul de vin avea de suferit şi din cauza că unităţile militare care plecau din Moldova luau cu ele mari cantităţi

4 Tabelul a fost elaborat în baza documentului: „Veniturile de pe dughenele și cârciumile din târgurile Moldovei, care se plătește odată în an", ANRM, F. 1, inv. 1, d. 1604, f. 53-67.

de vin şi alte produse, fără a plăti taxe vamale. Pentru a stăvili acest proces, Kutuzov a fixat următoarele cantităţile de vin, care puteau fi scoase din Moldova fără achitarea taxelor vamale. Astfel, generalii puteau lua cu ei 3 ankeri[7], ½ până la o vadră pentru ofiţeri şi câte o ploşcă[8] pentru gradaţii militari inferiori [6, p. 297]. Comerţul cu vin cu Rusia era foarte însemnat, aceasta o confirmă faptul că, în anul 1811, după ce au fost anulate restricţiile la export, Moldova exportă 45.440 vedre de vin.

Exportul de vin a continuat şi după încheierea tratatului de la Bucureşti (1812), cu toate că la începutul sec. al XIX-lea, în Rusia se observă o scădere a cererii pentru mărfurile moldoveneşti, inclusiv vinul, în legătură cu dezvoltarea comerţului la Marea Neagră şi creşterea importului mărfurilor din Europa. Cu toate acestea, după 1812, numai din Basarabia în guberniile Imperiului Rus au fost exportate în medie 4.319 vedre de vin pe an, deşi populaţia Basarabiei se ocupa în mică măsură cu viticultura [43, p. 62]. Continuarea exportului devine dificilă şi din cauza mai multor bariere tarifare şi a măsurilor protecţioniste ce poartă, de multe ori, un caracter netarifar, aplicate la import de către guvernul de la Petersburg.

Chiar dacă în Principatele Române taxa vamală era încasată în baza „obiceiului moldovenesc" – a aşa-numitei „vame", ce constituia 3% ad valorem [3, f. 40v], negustorii care veneau după vinuri trebuiau să achite şi taxele de transport. Istoricul Al. Vianu menţionează că pentru transportarea unui butoi de vin cumpărat de la Odobeşti, care urma să ajungă la Nejin, un negustor trebuia să achite 431 de lei sau 299 de ruble [38, p. 143].

Tabelul 5

Cheltuielile de export al vinului cumpărat la Odobeşti	Preţul în lei
Butoiul	6
Vinul	70
Impozit	32
Trecerea prin Siret şi peste Prut	2
Trecerea Nistrului la Soroca	15
Taxa de transport cu tracţiune animală de la Odobeşti la Nejin	173
Taxe de carantină, cotizaţii, mită	133
Total	**431**

Potrivit preţurilor de transport înalte de la Odobeşti până la Nejin, inclusiv trecerea apelor mai mari sau mai mici, ca Siretul, Prutul şi Nistrul, putem afirma că exportul de vin din Moldova în Rusia devenise costisitor pentru negustori. Însă, în pofida costurilor semnificative de transport, la realizarea vinului „negustorii câştigau între 25-50%" [41, p. 79-82].

Relatările călătorilor străini şi informaţiile izvoarelor istorice ne permit să constatăm faptul că exportul de vin în Rusia era destul de însemnat. Noi credem că N. Iorga diminua totuşi importanţa exportului de vin, afirmând că după pacea de la Kuciuk-Kainargi „cu ruşii nu făceam aproape nici un negoţ, decât doar cu ceva vin vândut de negustorii cazaclii" [23, p. 208].

Analiza izvoarelor istorice ne demonstrează că vinul a reprezentat pentru Principatul Moldova un produs principal de export, iar Rusia de-a lungul timpului a fost printre principalii importatori de vinuri moldoveneşti, care sunt reprezentative sub raportul calităţii, cât şi al notorietăţii până în prezent. Imperiul Rus a fost „piaţa-ţintă" şi cea mai

atractivă pentru exportul vinurilor moldovenești, cu o cotă de cca 70% din export. O creștere substanțială a exportului de vin către Rusia a avut loc pe parcursul sec. al XVIII-lea – înc. sec. al XIX-lea, însă după anexarea teritoriului dintre Prut și Nistru, prin tratatul de Pace de la București (1812), se observă o tendință de scădere a cantităților de vin din cauza taxelor protecționiste impuse de guvernul rus. Totuși, putem afirma cu deplină certitudine că exportul vinului a fost o sursă importantă de venituri pentru vistieria Principatului Moldova, o afacere prosperă și o sursă de obținere a veniturilor, în special, pentru negustori.

În concluzie, putem afirma că exportul de vin a fost una dintre componentele principale ale relațiilor comerciale dintre Imperiul Rus și Principatul Moldova, care a oferit Moldovei un debușeu sigur și masiv pentru desfacerea excedentului ei de vin. Analiza surselor ne permite să observăm că exportul de vin în Imperiul Rus nu era accidental, ci purta un caracter permanent cuprinzând cantități impunătoare, însă a fost și rămâne până în prezent influențat de factori politici.

Note

[1] Ocă – unitate de măsură pentru capacităţi (lichide şi solide) şi pentru greutăţi, menţionată în documente încă din prima jumătate a sec. al XVII-lea. În Moldova, oca pentru lichide echivala cu 1,520 litri. Conform altor surse – cu 1,282 litri.

[2] Biserica „Sfinţii Apostoli Cazaclii" a fost construită de breasla negustorilor ruși de vinuri la jumătatea veacului al XVIII-lea. După decăderea comerţului cu vin, la jumătatea sec. XIX, negustorii cazaclii au părăsit podgoria, iar biserica a fost preluată de parohiile din localitate și folosită până la cutremurul din 1940, când turla principală a căzut. Pentru informații despre starea actuală a Bisericii „Sfinţii Apostoli Cazaclii" din Odobești, vezi: adev.ro/mtdejf; vranceamedia.ro (accesat în data de 07.02.2014).

[3] Acești negustori figurează în listele de negustori ruși veniți în Moldova după vinuri în anii 1795, 1796, 1797 și 1798.

[4] Cămănărit – impozit pe care-l plăteau vinarii și cârciumarii.

[5] Vadra – unitate de măsură pentru lichide. N. Stoicescu, în lucrarea sa „Cum măsurau strămoșii" (București: Ed. Științifică, 1971), menționează că vadra este un vas mic, format din doage și cercuri, care cuprindea 10 ocale sau 15,2 litri, fiind folosită în comerțul cu vin și rachiu, iar Al. Zane precizează că vadra avea 10 ocale sau 12,880 litri (Al. Zane. Barem de măsuri și greutăți. București, 1904, p. 54).

[6] Budane – vase de 70 de vedre.

[7] Anker – butoiaș de circa 3 vedre.

[8] Ploscă – vas de lemn, de lut ars, de metal sau de piele, cu capacitate mică, rotund și turtit, cu gâtul scurt și strâmt, în care se ține băutură și care se poartă atârnat de o curea.

Bibliografie

1. Arhiva Națională a Republicii Moldova (în continuare: ANRM), F. 1, inv. 1, d. 1604, f. 57-62.

2. ANRM, F. 1, inv. 1, d. 3248, f. 846.

3. ANRM, F. 2, inv. 1, d. 15, f. 40 verso.

4. Arhiva Statului Iași (în continuare: AIS), Fondul Consulatul General al Rusiei, d. 8, f. 24.

5. AIS, Fondul Consulatul General al Rusiei, d. 104, f. 180.

6. Agachi A. Ţara Moldovei și Ţara Românească sub ocupația militară rusă (1806-1812). Ed. a II-a. Chișinău: Pontos, 2008. 386 p.

7. P.S. Aurelian, Odobescu Al. Notice sur la Roumanie principalement au point de vue de son économie rurale, industrielle et commerciale. Paris: Librairie A. Franck, 1867.

8. Bezviconi Gh. Călători ruși în Moldova și Muntenia. București: [s. n.], 1947. 464 p.
9. Cantemir D. Descrierea Moldovei. București: Ed. Academiei R. S. România, 1973. 404 p.
10. Carra J. L. Istoria Moldovei și a Țării Românești. Iași: Institutul European, 2011. 206 p.
11. Giurescu C. C. Istoria românilor. Vol. II. București: ALL Educational, 2000. 528 p.
12. Giurescu C. C. Istoria românilor. Vol. III. București: ALL Educational, 2000. 781 p.
13. Giurescu C. C. Istoricul podgoriei Odobeștilor: din cele mai vechi timpuri până la 1918. București: Editura Academiei R. S. România, 1969. 550 p.
14. Giurescu C.C. Relațiile economice dintre români și ruși până la Regulamentul Organic. În: Revista Istorică Română, 1947, vol. XVII, fasc. I-II, p. 1-53.
15. Henke R. Rumänien: Land und Volk. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1877.
16. Holban T. Contribuție la istoria comerțului românesc în sec. XVIII. Extras din Revista Economia Română. Nr. 4-5 din septembrie-octombrie 1942.
17. Hurmuzaki E. Documente privind istoria României. Vol. I. București: Ed. Academiei R. P. Române, 1962. 812 p.
18. Hurmuzaki E. Documente privind istoria României. Vol. IV. București: Ed. Științifică, 1974. 681 p.
19. Hurmuzaki E. Documente privitoare la istoria românilor, culese din arhivele Ministerului Afacerilor Străine din Paris de Al. I. Odobescu. Vol. II. Supliment I (1781-1814). Cu portretul lui Ioan Gheorghe Caragea Voevod. București: [s.n.], 1892. 755 p.
20. Hurmuzaki E. Documente privitoare la istoria românilor, culese din Arhivele Ministerului Afacerilor Străine din Paris de Al. I. Odobescu. Vol. III. Supliment I (1709-1812). București: [s.n.], 1889. 596 p.
21. Hurmuzaki E. Documente privitoare la istoria românilor. Corespondență diplomatică și rapoarte consulare franceze (1823-1846), publicate după copiile Academiei Române de Nerva Hodoș. Vol. XVII. București: [s.n.], 1913. 586 p.
22. Hurmuzaki E. Documente privitoare la istoria românilor. Corespondența diplomatică și rapoartele consulare austriace (1798-1812), publicate de I. Nistor, cu indicele alfabetic al numelor de persoane și localități pentru vol. XIX.1 și XIX.2, vol. XIX, partea 2, Cernăuți, 1938.
23. Iorga N. Istoria românilor prin călători. Ed. a II-a. Vol. II. București: Editura Casei Școalelor, 1928. 291 p.
24. Iorga N. Istoria Românilor prin călători. Vol. III: de la 1800 până în zilele noastre. București: Tipografia „Cultura neamului românesc", 1922. 355 p.
25. Iorga N. O descriere a țerilor noastre pe vremea lui Mihai Viteazul. În: Revista istorică, 1925, vol. XI.
26. Iorga N. Studii și documente cu privire la istoria românilor. Vol. VI. București: Editura Ministeriului de Instrucție, 1904.
27. Iorga N. Studii și documente cu privire la istoria românilor. Vol. XXII: Documente interne, București: Editura Ministeriului de Instrucție Publică, 1913.
28. Istoria Românilor. Vol. VI: Românii între Europa clasică și Europa luminilor (1711-1821). București: Ed. Enciclopedică, 2002. 1072 p.; 16 f. il. + supl.
29. Karadja C. I. Un călător englez prin Țările Române. În: Viața românească, 1923, vol. XV.
30. Karadja C. I. Un călător pe Dunăre în anul 1786. În: Revista istorică, 1924, vol. X.
31. Nandriș Gr. Raporturile între Moldova și Ucraina în veacul al XVII-lea. În: Revista istorică, 1924, vol. X.
32. Netta Gh. Expansiunea economică a Austriei și explorările ei orientale. București: Ed. Cartea Românească, 1930.
33. Nicolăiasa G. Țara Moldovei. În: Revista arhivelor, an. II, București, 1926, nr. 3, p. 373-377.
34. Nistor I. O descriere a Principatelor Române din 1822. În: Academia Română.

Memoriile Secţiunii Istorice. Seria III, 1943, tom. XXV, p. 392-395.

35. Peyssonel Ch. de. Observations sur le commerce de la Mer Noire et des pays qui la bordent. Amsterdam, 1787.

36. Tomuleţ V. Politica comercial-vamală a ţarismului în Basarabia (1812-1830). Documente inedite din arhivele Rusiei, Ucrainei şi Republicii Moldova. Chişinău: CE USM, 2002. 423 p.

37. Urechia V. A. Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierei lui Bandinus de la 1646. Bucureşti: Ed. Carol Göbl, 1895.

38. Vianu A. Relaţiile comerciale româno-ruse la sfârşitul sec. al XVIII-lea. În: Studii privind relaţiile româno-ruse şi româno-sovietice. Sesiunea comună a istoricilor români şi sovietici, iunie 1958. Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1960.

39. Voyage en Moldavie du comte de Moriolles (1809), Bucureşti, 1903; apud Oţetea A. Pătrunderea comerţului românesc în circuitul internaţional (în perioada de trecere de la feudalism la capitalism). Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1977, 168 p.

40. Государственная Библиотека Российской Федерации, ф. 267. Виды торговли при сухопутных границах Подольской и Херсонской губерний с Молдавией и Валахией, таб. XVI за 1802, 1803, 1804 и 1805 гг.

41. Плохинский М. М. Иноземцы в старой Малороссии. В: Труды двенадцатого археологического съезда в Харкове. Москва, 1905, с. 220-225.

42. Советов П. В. Развитие феодализма и крестьяне Молдавии (Очерки истории ренты в XVI – начале XVIII в.). Кишинев: Штиинца, 1980. 288 р.

43. Томулец В. Н. Торговые связи Бессарабии с внутренними губерниями России в 1812-1830 гг. (по данным торговых свидетельств). В: Известия АН МССР. Серия общественных наук, Кишинев, 1984, № 2.

Abstract

THE EXPORT OF WINE FROM THE PRINCIPALITY OF MOLDOVA TO THE RUSSIAN EMPIRE (END OF XVIIIth – BEGINNING OF XIXth C.). In the study is investigated the export of wine from the Principality of Moldova in the Russian Empire during the late eighteenth century – early nineteenth century. Wine accounted for the main export product in the Principality of Moldova, while Russia was for a long time one of the main importers of Moldovan wines, being until nowadays representative as quality and fame. The Russian Empire was the „target market" and the most attractive for the Moldovan wine exports, with a share of about 70% of exports. The export of wine was one of the major components of the trade relations between the Russian Empire and the Principality of Moldova, offering Moldova a sure and a great market for the export of the wine surplus. The analysis of historical sources allows us to observe that wine exports in the Russian Empire were not accidental, but involved large quantities. Meanwhile, it has been and remains politically controlled until nowadays.

Keywords: *Principality of Moldova, Russian Empire, export, merchants, wine, customs.*

Doctorandă, Facultatea de Istorie şi Filosofie,
Universitatea de Stat din Moldova,
Facultatea de Istorie, Universitatea din Bucureşti

SAREA ÎN LUMEA SATULUI TRADIȚIONAL – ÎNTRE PRACTICĂ ȘI SIMBOL

Roxana-Elena DIACONU

Rezumat

Autoarea urmărește să prezinte câteva utilizări ale sării și/sau apei sărate din perspectivă etnografică. Punctul de pornire al studiului îl constituie un șir de informații/ date din satele județului Neamț, care cunosc similitudini în alte regiuni ale Moldovei. Conținutul articolului este structurat, luând în considerație diferitele modalități de utilizare a sării, după cum o probează informațiile furnizate de etnografi. Studiul pune în discuție valoarea simbolică a acestui mineral, în special, în riturile de trecere (precum nașterea), preziceri meteorologice, dar reamintește și utilizările sale practice: haloterapia, meseriile și îndeletnicirile. Lucrarea este valoroasă prin faptul că încearcă să scoată în evidență practici și credințe unice sau mai puțin cunoscute omului modern. Concluzia pune în lumină faptul că informațiile etnografice privind utilizarea sării și apei sărate sunt extrem de diferite, necesitând o înregistrare corectă și o analiză complexă.

***Cuvinte-cheie**: sare, etnografie, Moldova, credințe, simbolistică, rituri de trecere, haloterapie.*

> *„Toate prinoasele tale de pâine sară-le cu sare; să nu lași jertfele tale fără sare, semnul legământului Dumnezeului tău; cu toate prinoasele tale adu Domnului Dumnezeului tău și sare”*
>
> (Levitic, 2, 13)

Este cunoscut faptul că, în ultimele decenii, în cercetarea românească s-a pus un accent deosebit asupra problematicii sării, fiind abordate o serie de domenii care au oferit rezultate încurajatoare, dar care au totuși caracter preliminar. Cele mai variate și interesante informații au fost obținute prin investigarea arheologică a diferitelor situri aflate în vecinătatea surselor de sare, iar din acest punct de vedere s-a vorbit chiar despre existența unei subdiscipline – arheologia preistorică a sării [24].

Intenția de a identifica posibile tehnici arhaice de exploatare a sării, în toate formele sale de manifestare (solidă, cristalizată, lichidă), modalitățile de transport, utilizare, proprietăți și simbolism au făcut ca etnoarheologia acestui mineral să devină un domeniu deosebit de atractiv pentru o serie de cercetători români, dar și străini [9-11; 13-14; 27]. Pentru că întrebuințările sării au fost extrem de vaste, este dificil să identificăm toate implicațiile pe care le-a avut această resursă naturală pentru comunitățile umane, în diferite etape istorice și areale geografice.

Deși problematica sării necesită o abordare interdisciplinară, unele direcții de studiu încă sunt lipsite de o bază documentară consistentă. Dacă din punct de vedere arheologic lucrurile pot fi considerate mai ușor de înțeles, în contextul existenței artefactelor și situațiilor stratigrafice, la nivel etnografic este nevoie de o cercetare mult mai amănunțită. Este locul să precizăm că pentru spațiul subcarpatic al Moldovei (dar și pentru alte zone ale României), în ceea ce privește sursele de apă sărată s-a observat o continuitate a practicilor de exploatare și utilizare care își au originile în perioadele preindustriale [11, p. 8]. Din acest motiv, adunarea unui material informativ cât mai bogat, prin înregistrarea diferitelor mărturii etnografice, este un demers necesar.

În cadrul acestui scurt articol intenționăm să aducem în prim-plan câteva date de ordin etnografic, adunate din diverse zone ale Moldovei, dar în mod special din arealul submontan al județului Neamț, unde sunt cunoscute numeroase surse de sare, în special

izvoare sărate [34-35], multe dintre acestea fiind utilizate și în prezent. O parte din informațiile care vor fi prezentate în text le-am întâlnit în lucrările cu caracter etnografic, dar aducem la cunoștința specialiștilor și un set de date inedite sau mai puțin cunoscute, așa cum au putut fi recuperate în urma discuțiilor cu diverse persoane din sate, situate în județele Neamț, Bacău și Botoșani (vezi tabelul 1).

Literatura arheologică și cea etnografică au arătat, în numeroase rânduri, că sarea a fost o resursă utilizată în principal în alimentația oamenilor și a animalelor. Compoziția chimică a acestui mineral și diversele forme de manifestare au demonstrat că întrebuințările sării sunt variate [10, p. 307-311; 12, p. 166-174]. În lumea satului tradițional, clorura de sodiu era folosită drept conservant pentru alimente sau diverse materiale organice (piei de animale), pentru tratarea diferitelor afecțiuni ale oamenilor sau animalelor, pentru a se obține săpun, ca marfă de schimb, dar și în diverse ritualuri și practici legate de sănătate, bunăstare, apărarea de forțe malefice [11, p. 103-134; 12, p. 17-19].

Dacă ne referim la întrebuințarea sării sau a apei sărate constatăm că există două situații principale: utilizări practice și utilizări simbolice [15, p. 603-604; 18, p. 10]. De cele mai multe ori, limita dintre cele două situații este extrem de greu de stabilit, deoarece, în majoritatea activităților zilnice pe care le desfășurau, oamenii se ghidau după diferite credințe și superstiții.

În continuare vom prezenta câteva exemple etnografice legate de întrebuințarea sării sau a apei sărate, dar fără să întocmim un repertoriu complet al tuturor practicilor cunoscute până la ora actuală. Am considerat util să insistăm doar asupra unor probleme mai puțin abordate și care implică, în general, simbolistica sării, deși nu am omis nici aspecte de ordin practic, specifice comunităților tradiționale din Moldova.

Nașterea, botezul și sarea

Unul dintre cele mai importante rituri de trecere este nașterea. Din vechime, acest moment a fost însoțit de obiceiuri, credințe, practici, care aveau ca scop principal protejarea noului născut și a mamei, pregătirea pentru viață și includerea în comunitatea din care făcea parte. Pentru că ansamblul acțiunilor simbolice legate de naștere este foarte consistent [16, p. 125; 23], nu vom aborda decât acele ritualuri în a căror desfășurare se întrebuința și sarea.

Relativ recent, cercetătorul Dan Monah a adus în discuție un astfel de ritual – sărarea noilor născuți – care se pare că a fost practicat încă din Antichitate, dar a cunoscut o largă răspândire la comunitățile de aromâni din Grecia, Macedonia, Albania și Bulgaria [25]. Potrivit autorului citat, la aromâni, imediat după naștere, copilul era presărat cu sare și era lăsat așa timp de 12 ore, iar apoi era spălat cu apă caldă și vin [25, p. 126]. Acest ritual avea rațiuni medicale și de igienă, dar și o simbolistică destul de complexă și greu de precizat în acest moment. Deși regretatul Dan Monah preciza faptul că la nordul Dunării practica sărării noilor născuți nu cunoaște o atestare documentară demnă de luat în considerare [25, p. 127], există totuși câteva informații păstrate care confirmă folosirea clorurii de sodiu în credințe și practici legate de copiii mici.

Astfel, Simion Florea Marian menționa că în Valahia, la prima baie a copiilor mici, se adăuga și sare, pentru ca noul născut să nu se opărească [23, p. 59]. De asemenea, în intervalul de timp de la nașterea unui copil și până la botezul acestuia, cei care vizitau familia noului născut aduceau în dar mamei o băutură alcoolică (rachiu), amestecată cu miere și o bucățică de sare [23, p. 89]. Același autor menționează faptul că, în ziua botezului, moașa punea în așternutul copilului o bucată de pâine și una de sare, pentru ca acesta să aibă toată viața

pâine și sare, interpretate ca principale atribute ale bunăstării [23, p. 112]. Tot la botez, în zona Bucovinei, nașii copilului îi duceau preotului la biserică o găină, un recipient cu alcool (rachiu) și sare [23, p. 114].

Unele surse documentare din secolul al XVIII-lea semnalează faptul că, în anumite zone din Moldova, noii născuți erau presărați cu sare pentru a nu se îmbolnăvi de variolă, dar s-a constatat că această practică nu avea efect [31, p. 351]. În universul satului românesc tradițional, exista și credința că la naștere copilul trebuie scăldat cu apă sărată, pentru a fi ferit de vrăji și deochi [20, p. 230-231]. De asemenea, nu trebuie omis nici obiceiul potrivit căruia atunci când un copil mic nu putea să doarmă și se considera că „i-a fost furat somnul", mama lui îl lua în brațe și se întorcea cu fața spre pădure sau spre un copac și arunca bucăți de pâine și de sare, în timp ce rostea un descântec al cărui scop era acela de a liniști copilul [23, p. 230-231].

Haloterapia

Este cunoscut faptul că sarea este unul dintre mineralele cu puternice acțiuni terapeutice și acest lucru a fost remarcat de foarte mult timp, începând cu scriitorii antici [21, p. 259-269]. Practicile medicale ce implicau sarea au fost răspândite pe un areal foarte vast și multe dintre acestea au supraviețuit până în timpurile actuale [21, p. 259-269]. Înregistrarea unor astfel de informații prin intermediul anchetelor etnografice constituie argumente solide în sprijinul ideii că, în lumea satului românesc, practicile arhaice cu scop terapeutic foloseau adesea sarea sau apa sărată.

Câteva contribuții științifice recente aduc în prim-plan noțiuni ample de haloterapie, dar pe care nu le mai reluăm în detaliu deoarece au fost analizate în numeroase rânduri [21; 12, p. 167-168; 32, p. 225-256]. Menționăm doar că sarea și/sau apa sărată erau folosite pentru afecțiuni reumatismale, afecțiuni oculare, inflamații, răni, dureri de cap, dureri de dinți [17, p. 7, 13; 19, p. 163; 22, p. 147-148; 21, p. 261; 11, p. 112-121]. La toate acestea se mai adaugă și un tratament cunoscut încă de unii ciobani, care au menționat faptul că se amestecă unt topit cu sare, iar unguentul obținut este indicat în tratarea arsurilor și a tăieturilor la oameni [2]. De asemenea, pentru arsuri putea fi folosit și un amestec de ulei vegetal cu sare sau albuș de ou bătut cu sare [1].

Sarea și predicțiile meteorologice

În lumea satului tradițional oamenii au avut și încă mai au diverse metode de a preconiza schimbările climatice care influențau în mod direct activitățile agricole. Unele mijloace de a anticipa modificările vremii aveau la bază tot sarea. Spre exemplu, atunci când sarea din vasul în care se păstra (solniță/„sărăriță") se umezea era semn că urma o perioadă de precipitații.

Un obicei interesant care se practica în diverse zone ale Moldovei era cel al „calendarului de ceapă". În noaptea dinspre Sfântul Vasile (31 decembrie-1 ianuarie), deci în momentul situat între sfârșitul și începutul anului, se realiza acest calendar al cărui scop era acela de a afla care vor fi perioadele de precipitații ale noului an. Astfel, pe o hârtie era scris numele fiecărei luni, iar apoi se lua o ceapă și se tăia în jumătate. Pe fiecare foaie de ceapă se punea o linguriță de sare și se lăsa până dimineața. În ziua următoare, bucățile de ceapă în care sarea s-a „topit" indică lunile cu precipitații, care erau notate și care constituiau repere importante în activitățile agricole viitoare [1a]. Persoanele care ne-au indicat practicarea acestui obicei au confirmat faptul că, într-o proporție destul de mare, predicțiile făcute acum cu ajutorul calendarului de ceapă se adevereau.

Sarea și animalele domestice

În activitățile pastorale sarea era utilizată în mod special în alimentația animalelor, dar am înregistrat o informație conform căreia avea și atribute medicale. Astfel, am aflat că, în cazul anumitor inflamații oculare la oi („albeață"), se presăra în ochii animalelor un amestec de sare și cochilie de melc, foarte mărunt pisată [7]. Informatorul nostru a mai precizat că, în urmă cu 30 de ani, când se afla în Dobrogea, amestecul amintit se făcea cu cochilie de scoică pisată mărunt. De asemenea, sarea era utilizată și în tratarea unor răni la animale, mai ales în cazul mușcăturilor de animale sălbatice, așa cum ne arată unele informații înregistrate recent (vezi anexa 1).

Pentru zona Bucovinei este cunoscută practica sărării viteilor și a mieilor fătați recent [23, p. 60]. Unii ciobani din zona de nord-est a județului Neamț, care nu cunosc această practică, au afirmat că scopul pentru care animalele tinere erau sărate putea avea la bază intenția de a fi linse de mamele lor și implicit de a fi acceptate, ceea ce le asigura supraviețuirea și dezvoltarea normală. De asemenea, în unele sate din județul Botoșani, atunci când se oferea sau când se vindea lapte, se presăra în recipient un „strop" de sare, pentru ca „mana" (termen popular care desemnează capacitatea animalelor de a da lapte, de a procrea) să nu părăsească „hotarul" casei sau „vatra" casei [8]. Mărturiile etnografice arată că în trecut, pentru a nu lua „mana" animalelor, se făcea un descântec, iar persoana care îl rostea trebuia să aibă asupra sa mai multe obiecte ascuțite (fuse, împungătoare, furcă de fier), un săculeț cu tărâțe, sare și o monedă de aramă [29, p. 19-20]. În județul Neamț nu am mai putut identifica un corespondent contemporan al unei astfel de practici.

În anumite zone se spune că nu este bine să furi sarea de la animale pentru că altfel vor muri toate [28, p. 152]. De asemenea, exista credința potrivit căreia la vițelul nou-născut trebuia să i se pună pe spate sare ca să nu fie vrăjit [28, p. 230]. În literatura etnografică am găsit și mențiunea că, la Sfântul Filip, pe 14 noiembrie, nu este bine să dai altcuiva sare, mălai/făină de porumb și varză acră pentru că era rău animalelor din gospodărie [30, p. 212]. Dintre persoanele intervievate de noi, nimeni nu mai cunoștea o asemenea practică.

Un alt obicei interesant practicat în ajunul Crăciunului, dar foarte rar întâlnit, consta în ascunderea unui bulgăre de sare, învelit într-un material textil, sub pragul unei case. Acel bulgăre de sare se lăsa acolo până primăvara (la 22 aprilie, în ajunul Sfântului Gheorghe, în ziua în care se adunau oile pentru a porni în transhumanță), când era scos, sfărâmat și amestecat cu mâncarea animalelor [30, p. 282]. Tot în preajma Crăciunului, când se sacrifica porcul, în zona Romanului se obișnuia ca pe spatele animalului să fie crestată o cruce pe care se punea sare, astfel încât carnea „să fie bine primită de Dumnezeu" [30, p. 390]. Până astăzi, în zona subcarpatică a Neamțului, după sacrificare, porcul se dă cu sare, dar acest obicei nu mai are valențe simbolice. În schimb, crucea continuă să fie făcută pe cap sau pe spate [4].

Sarea și meșteșugurile

Tot ca urmare a unor anchete etnografice, dar și a datelor preluate din literatura de specialitate, am constatat că sarea își găsea întrebuințări și în diferite meșteșuguri tradiționale. Spre exemplu, cojocarii foloseau acest mineral în diverse etape tehnologice ale activității lor. După jupuire, pieile de animale trebuiau sărate pentru a se conserva și apoi erau uscate. Tăbăcirea tradițională implica, de asemenea, întrebuințarea sării care făcea parte din acel amestec lichid (sare, zer și tărâțe) în care erau puse pieile de animale, pentru ca ulterior după spălare să poată fi prelucrate [33, p. 459-462].

În anul 2011 am înregistrat o informație potrivit căreia lutul care se aplica pe vatra din fierărie trebuia să conțină neapărat sare, pentru a fi rezistent la foc și pentru a nu crăpa

[5]. Tot în legătură cu fierăritul am aflat că pentru a se căli metalul, după baterea la cald, acesta era înmuiat în apă sărată [6]. Cu valoare simbolică, sarea era folosită și atunci când se construiau sobe în locuințele țărănești. Se spune că, la construcția acestor instalații de încălzire, în interior se puneau ramuri de mălin, păr de porc, iar pe vatră era pusă sare („o huscă de sare") [29, p. 445].

***

Deși nu ne-am propus o analiză a tuturor activităților și obiceiurilor care implică folosirea sării, datele etnografice pe care am reușit să le adunăm argumentează complexitatea manifestărilor practice și simbolice care includeau și acest mineral. Cu toate acestea, subliniem faptul că este nevoie de o cantitate informațională mult mai mare pentru a putea emite observații cu un nivel de generalizare ridicat. Chiar dacă datele obținute de noi provin de la un număr redus de subiecți, faptul că își găsesc corespondențe și în alte zone ale țării arată existența unor practici destul de răspândite.

Tabelul 1.

Persoane care au oferit informații etnografice

Nr. crt.	Nume informator	Vârstă/ sex	Domiciliu	Ocupație	Date despre utilizarea sării
1.	Mihai Buhăceanu	58/M	Hănești, jud. Botoșani	apicultor	haloterapie
2.	Maria Ciocârlan	62/F	Topolița, com. Grumăzești, jud. Neamț	casnică	conservant
3.	Gheorghe Cozma	80/M	Humulești – Târgu Neamț, jud. Neamț	fierar	meșteșuguri
4.	Ortansa Cuciureanu	72/F	Hănești, jud. Botoșani	casnică	utilizare simbolică
5.	Constantin Diaconu	72/M	Humulești – Târgu Neamț, jud. Neamț	cioban	alimentație, meșteșuguri, haloterapie
6.	Gheorghe Dohotariu	82/M	Văratec, com. Agapia, jud. Neamț	agricultor	alimentație
7.	Neculai Mosor	67/M	Humulești – Târgu Neamț, jud. Neamț	cioban	haloterapie, alimentație, meșteșuguri
8.	Aurelia Năvrăpescu	70/F	Târgu Neamț, jud. Neamț	casnică	haloterapie, predicții meteorologice
9.	Constantin Năvrăpescu	65/M	Târgu Neamț, jud. Neamț	-	alimentație, utilizare simbolică
10.	Ileana Păscărița	90/F	Prăjești, com. Traian, jud. Bacău	casnică	alimentație, haloterapie
11.	Gheorghe Tanasă	57/M	Oglinzi, com. Răucești, jud. Neamț	muncitor	meșteșuguri

Anexă

Rețetă bazată pe utilizarea sării, folosită la tratarea mușcăturilor de lup în cazul oilor [3]

„Atunci când o oaie este mușcată de lup, iar rănile nu sunt grave, adică animalul poate fi salvat, se procedează în felul următor: se ia o bucată de sare-drob (bulgăre de sare – n.a.) și se sparge cu muchia toporului. O astfel de bucată de sare, dar nu prea mare, este pusă în foc, iar după câteva minute se scoate și se lasă la răcit. Apoi este zdrobită, dar nu foarte mărunt. Se iau apoi căței de usturoi, care se taie în două și în tăietură se pune sare arsă. Acei căței de usturoi se pun în rana provocată de lup, acolo unde și-a înfipt dinții, iar după un timp rana se vindecă".

Exploatarea tradițională a izvorului de apă sărată de la Lunca – Poiana Slatinei (județul Neamț)

Bibliografie

1. Inf. Aurelia Năvrăpescu (înregistrare din 4 februarie 2011).

1a. Inf. Aurelia Năvrăpescu și Mihai Buhăceanu (înregistrare din 4 februarie 2011, respectiv, 25 mai 2012).

2. Inf. Constantin Diaconu (înregistrare din 9 iunie 2011).

3. Inf. Constantin Diaconu (înregistrare din 15 august 2013).

4. Inf. Constantin Năvrăpescu și Constantin Diaconu (înregistrare din 4 februarie 2011, respectiv, 9 iunie 2011).

5. Inf. Gheorghe Cozma (înregistrare din 10 noiembrie 2011).

6. Inf. Gheorghe Tanasă (înregistrare din 22 martie 2012).

7. Inf. Neculai Mosor (înregistrare din 10 august 2011).

8. Inf. Ortansa Cuciureanu (înregistrare din 25 mai 2012).

9. Alexianu M., Dumitroaia Gh., Monah D. Exploatarea surselor de apă sărată din Moldova. O abordare etnoarheologică. În: Thraco-Dacica, București, 1992, vol. 13 (1-2), p. 159-167.

10. Alexianu M., Weller O. Recherches ethnoarchéologiques sur le sel: les enquêtes de 2004 et les premieres résultats obtenus dans la zone de Poiana Slatinei à Lunca (dep. Neamț, Roumanie)". In: Monah D., Dumitroaia Gh., Weller O., Chapman J. (eds.). L'exploitation du sel à travers le temps. (Colecția Bibliotheca Memoriae Antiquitatis, XVIII). Piatra Neamț: Editura „Constantin Matasă", 2007, p. 299-318.

11. Alexianu M., Weller O., Brigand R. Izvoarele de apă sărată din Moldova Subcarpatică. Cercetări etnoarheologice. Iași: Casa Editorială Demiurg, 2007. 206 p.

12. Alexianu M., Weller O., Brigand R., Curcă R.-G. Cercetări etnoarheologice asupra izvoarelor de apă sărată din Moldova Subcarpatică. În: Tyragetia. Serie nouă, Chișinău, 2008, vol. II (17), nr. 1, p. 155-177.

13. Alexianu M., Weller O., Brigand R., Curcă R.-G., Cotiugă V., Moga I. Salt Springs in Today's Rural World. An Etnoarchaeological Approach in Moldavia (Romania). In: Alexianu M., Weller O., Curcă R.-G. (eds.). Archaeology and Anthropology of Salt. A Diachronic Approach. Proceedings of the International Colloquium, 1-5 October 2008, Al. I. Cuza University (Iași, Romania). Oxford: Arheopress, 2011, p. 7-23.

14. Avram S. Sarea – tradiție, simbol și ritual. În: Angustia, Sfântu Gheorghe, 2005, nr. 9, p. 241-243.

15. Bonte P., Izard M. Dicționar de etnologie și antropologie. Traducere de Smaranda Vultur, Radu Răutu (coord.). Ediția a II-a. Iași: Editura Polirom, 2007. 800 p.

16. Burada T. T. Obiceiuri la nașterea copiilor poporului român din Macedonia. În: Burada T. T. Opere. Vol. III: Folclor și etnografie. Ediție îngrijită de Viorel Cosma. București: Editura Muzicală, 1978.

17. Cantemir D. Sărurile minerale de Bălțătești (compoziția chimică și întrebuințarea lor). București, 1893. 80 p.

18. Cavruc V. Considerații privind schimbul cu sare în mileniile VI-II î.Hr. în spațiul carpato-dunărean. În: Tyragetia. Serie nouă, Chișinău, 2010, vol. IV (19), nr. 1, p. 7-34.

19. Chiricescu A. Exploatarea tradițională a sării în Transilvania. În: Cavruc V., Chiricescu A. (ed.). Sarea, timpul și omul. Sfântu Gheorghe: Editura Angustia, 2006.

20. Ciaușanu Gh. F. Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi. Ediție critică de I. Oprișan. București: Editura Saeculum I.O., 2007. 336 p.

21. Curcă R.-G. La halothérapie – textes antiques et practiques actuelles dans la Roumanie Orientale. In: Monah D., Dumitroaia Gh., Weller O., Chapman J. (eds.). L'exploitation du sel à travers le temps. (Colecția Bibliotheca Memoriae Antiquitatis, XVIII). Piatra Neamț: Editura „Constantin Matasă", 2007, p. 259-269.

22. Dăncuș M. Sarea – fragmentarium etnologicum. În: Cavruc V., Chiricescu A. (ed.). Sarea, timpul și omul. Sfântu Gheorghe: Editura Angustia, 2006.

23. Marian S. Fl. Nașterea la români. Studiu istorico-etnografic comparativ. Ediție îngrijită de Teofil Teaha, Ioan Șerb și Ioan Ilișiu. București: Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională", 1995. 278 p.

24. Monah D. Arheologia preistorică a sării în România. Scurt istoric. În: Monah D., Dumitroaia Gh., Garvăn D. (ed.). Sarea, de la prezent la trecut. (Colecția Bibliotheca Memoriae Antiquitatis, XX), Piatra Neamț: Editura „Constantin Matasă", 2008.

25. Monah D. O confirmare etnografică a versetului Iezecheil 16/4. Sărarea noilor născuți. În: Monah D., Dumitroaia Gh., Garvăn D. (ed.). Sarea, de la prezent la trecut. (Colecția Bibliotheca Memoriae Antiquitatis, XX). Piatra Neamț: Editura „Constantin Matasă", 2008, p. 117-131.

26. Monah D., Dumitroaia Gh. Recherches sur l'exploitation préhistorique du sel en Roumanie. In: Monah D., Dumitroaia Gh., Weller O., Chapman J. (eds.). L'exploitation du sel à travers le temps. (Colecția Bibliotheca Memoriae Antiquitatis, XVIII). Piatra Neamț: Editura „Constantin Matasă", 2007, p. 13-34.

27. Monah D., Dumitroaia Gh., Nicola D. Noi investigații etnoarheologice asupra izvoarelor sărate de pe Valea Muntelui. În: Monah D., Dumitroaia Gh., Garvăn D. (ed.). Sarea, de la prezent la trecut. (Colecția Bibliotheca Memoriae Antiquitatis, XX). Piatra Neamț: Editura „Constantin Matasă", 2008, p. 80-101.

28. Niculiță-Voronca E. Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică. Ediție îngrijită de Victor Durnea. Studiu introductiv de Lucia Berdan. Vol. I. Iași: Editura Polirom, 1998. 504 p.

29. Pamfile T. Industria casnică la români. Trecutul și starea ei de astăzi. Contribuțiuni de artă și tehnică populară. București: Librăria Socec & Comp., 1909. 504 p.

30. Pamfile T. Sărbătorile la români. Ediție îngrijită de Iordan Datcu. București: Editura Saeculum I.O., 1997. 432 p.

31. Samarian P. Gh. Medicina și farmacia în trecutul românesc. Vol. III: Asistența publică în trecutul românesc până la 1834. București: Editura Bucovina, 1938. 631 p.

32. Sandu I., Poruciuc A., Alexianu M., Curcă R.-G., Weller O. Salt and Human Health: Science, Archaeology, Ancient Texts and Traditional Practices of Eastern Romania. In: The Mankind Quarterly, Washington, 2010, nr. 50, 3, p. 225-256.

33. Vulcănescu R. Cojocăria – zona Bicaz. În: Vuia Romulus ș.a. (coord.). Etnografia Văii Bistriței. Piatra Neamț, 1973, p. 459-462.

34. Weller O., Brigand R., Alexianu M. Cercetări sistematice asupra izvoarelor de apă sărată din Moldova. Bilanțul explorărilor din anii 2004-2007 efectuate în special în județul Neamț. În: Memoria Antiquitatis, Piatra Neamț, 2007, vol. XXIV, p. 121-190.

35. Weller O., Brigand R., Alexianu M. Recherches systématiques autour des sources salées de Moldavie. Bilan des prospections 2008-2010. In: Memoria Antiquitatis, Piatra Neamț, 2008-2010, vol. XXV-XXVI, p. 437-504.

Abstract

SALT IN THE WORLD OF THE TRADITIONAL VILLAGE – BETWEEN PRACTICE AND SYMBOL. The author intends to present some of the uses of salt and/or of the salted water from an ethnographical point of view. The starting point of this study consists of a series of information/data from villages in the Neamț County, which presents analogies in other regions of Moldavia. The content of the article is structured taking into account the different ways of using salt, as it can be proved through information provided by the ethnographical researches. The study discusses the symbolical value of this mineral especially in the passage rites (such as birth), weather predictions but also recalls the practical uses: halotherapy, crafts and occupations. The text is important because it tries to emphasize practices and beliefs that are unique or less known to the modern people. The conclusion stresses out the fact that the ethnographic information concerning salt and salted water use is extremely different and requires a correct registration and a complex analysis.

Keywords*: salt, ethnography, Moldavia, beliefs, symbolism, passage rites, halotherapy.*

Muzeul de Istorie și Etnografie Târgu Neamț,
Complexul Muzeal Județean Neamț,
Târgu Neamț – România

PROLEGOMENE LA JOCURILE CU MĂȘTI

Lucian-Valeriu LEFTER

Rezumat

Textul de față reprezintă o introducere în studiul jocurilor cu măști, din perspectiva surselor documentare și istoriografice, precum și a cercetărilor etnografice de teren. Trecerea celor două praguri, al morții și al celui dintre ani, se petrece prin rituri de trecere similare. Între jocurile de priveghi de la căpătâiul mortului și cele cu măști din preajma Anului Nou există similitudini. Jocurile cu măști marchează ieșirea activităților umane din matca lor firească. Lumea aceasta se întâlnește cu Lumea cealaltă, cerurile se deschid, viii se amestecă cu morții travestiți cu măști. Spectacolele impresionante performate la sărbătorile de iarnă de către alaiurile de mascați, ce joacă acum inclusiv pe scenă, reprezintă o consecință a secularizării timpurilor moderne, o pierdere a sensului ritualic inițial care, desigur, s-a produs treptat sub tăvălugul unei lumi aflată în schimbare perpetuă.

Cuvinte-cheie: *jocuri cu măști, datini de Anul Nou, tradiții precreștine, surse istorice.*

Nu întâmplător, depășirea celor două praguri, al morții și al celui dintre ani, se petrece prin rituri de trecere similare. Între jocurile de priveghi și cele cu măști din preajma Anului Nou regăsim un sens ritualic comun. Jocurile cu măști marchează ieșirea activităților umane din matca lor firească, întoarcerea lumii pe dos spre o nouă așezare a stihiilor vieții. Acum, Lumea aceasta se întâlnește cu Lumea cealaltă, cerurile se deschid, viii se amestecă cu morții travestiți cu măști.

De altfel, termenul *mască*[1] pare să fie de origine foarte veche, denumind spiritele și creaturile din Lumea de Apoi, care se arată oamenilor în anumite perioade ale anului, precum la Lăsata Secului, în Occident – când se desfășura Carnavalul dinaintea intrării în Postul Paștelui, obicei regăsit și la catolicii din Moldova, iar la ortodocși – de Anul Nou. În secolul al IX-lea, cuvântul mască este atestat în Franța sub forma talamasca, în contextul în care Arhiepiscopul de Reims, Hincmar (845-882), printr-o circulară celebră din anii 852-853, condamna deghizările care aveau loc cu prilejul defilărilor carnavalești de Lăsata Secului, cerând episcopilor să nu tolereze „jocurile imunde cu un urs" [51, p. 126]: „Să evite [creștinul] manifestările zgomotoase de bucurie și râsetele grosolane, să nu povestească și nici să nu cânte povești inepte, să nu permită nimănui să se dedice jocurilor obscene ale ursului în fața sa; să nu poarte, cu această ocazie, măștile demonilor pe care poporul le numește talmasca, deoarece e vorba de practici diabolice condamnate de canoanele Bisericii" [73, p. 83].

În perioada Carnavalului oamenii deghizați în urs înnegreau și mânjeau cu seu fețele celor pe care reușeau să-i prindă. Cu alte cuvinte, „urșii le fac o mască neagră care-i trimit în lumea strigoilor" [73, p. 83]. Un veac mai târziu, Adalberon (947-1030), Episcop de Laon, denunța și el jocurile acestea ale deghizării și dansurilor cu urșii. Simbol al puterii regalității păgâne de sorginte celtică, ursul este întruchipat de miticul Arthur prin însăși numele său, care înseamnă Rege Urs. Definirea lui Michel Pastoureau în acest sens este elocventă: „Divinitate străveche, creatură venerată, fiară invincibilă, stăpân al pădurii, încarnare a forței și a curajului, ursul nu este doar regele animalelor, ci și animalul atribut al tuturor regilor" [51, p. 88].

Lupta Bisericii occidentale contra ursului a durat până după anul 1000, când leul a fost „uns" definitiv ca rege al animalelor, simbol al biruinței creștine asupra lumii păgâne, iar ursul a fost decăzut din drepturile sale în noua postură de animal de circ [51, p. 193].

Peste secole, Biserica va înainta interdicții similare și în spațiul românesc, încercând să creștineze obiceiurile autohtone, însă fără succes, în lipsa unor preocupări constante din partea înalților ierarhi. În anul 1552 cărturarul sas Gáspár Heltai (c. 1490-1574), trăitor în Cluj, consemna practicarea obiceiului colindei în Transilvania „îndată după ziua Nașterii Domnului Nostru Iisus Hristos, [când] se începe marele praznic al diavolului «Regélö hét» (săptămâna colindării)" [10, p. 267]. Peste un secol, tot în Ardeal, pastorul luteran Andreas Mathesius din Cergăul Mic – Alba se arăta revoltat că enoriașii săi bulgari, convertiți la luteranism, nu uitaseră vechile obiceiuri și le practicau în continuare, cântând în românește colindele lor „nelegiuite", „cântece drăcești", pentru învățarea cărora se întâlneau înainte de Crăciun [10, p. 267].

La 1673 Dosoftei, Mitropolitul Moldovei, deplângea starea jalnică în care se afla țara atunci, cutreierată de trupele turcești și poloneze, „jăcuită, prădată, stricată și arsă"[2], dar și din pricina păcatelor moldovenilor, după cum arată în versurile introductive la *Psaltirea* versificată: „Ce păcătim pentr-a noastre cumplite păcate,/ Că la noi ș-au făcutu-ș păcatul cuibare". Practicile păgâne ale poporului erau înfierate: „Avem și pentru farmeci la Dumnezău ură/ Și ce omul să schimbă dintr-a sa făptură,/ Cu ghiudușuri, cu turcă, cuci și geamale,/ Tras în vale ș-alte din păgâni tocmeale./ Ș-au perit biata țară de păgânătate" [27, p. 8; 28, p. 39].

Nici în *Viața și petrecerea sfinților* Dosoftei nu uită să atragă atenția asupra similitudinii dintre obiceiurile moldovenilor din vremea sa cu cele ale vechilor greci „idioslugași", care se mascau cu „obraze ghiduștești, cântând, descântând dintr-însele, alerga tâlhărește de ținea calea a bărbaț și a femei, săvai cum fac la noi cucii și ceia ce trag în vale" [29, p. 236]. Identificăm, între aceste obiceiuri enumerate de Dosoftei, pe cele practicate de români îndeobște de Crăciun sau Anul Nou, de Paști sau la Lăsata Secului, precum turca sau jocul caprei, mascații, vălăretul și altele.

În aceeași perioadă, în Transilvania, Mitropolitul Sava Brancovici, în hotărârile Soborului Mare referitoare la conduita clerului, emise în anul 1675 la Alba Iulia, dădea ca exemple negative pe acei „oameni sau muieri [care] vor face foc în curte la Gioi Mari sau la Blagoveștenii și vor pune masă sau pâ(i)n(e) și zic că vin morții să se încălzască și aruncă apă pre pajiște, să beie morții", pe cei care țin „sărbătorile drăcești" în zilele de marți și miercuri sau pe cei care țin vrăji. Între obiceiurile interzise regăsim pe cel al bătăii de la Paști („cu lopata la Paști să nu să bată") și pe cel al trasului în vale („în lunea de Paști în apă să nu să tragă") [11, p. 366-368].

Obiceiul se practica aidoma și peste munți, în Moldova. Ofițerul suedez Erasmus von Weismantel, în relatarea călătoriei sale din anii 1710-1714, precizează că moldovenii dăruiesc ouă roșii și „se stropesc bine cu apă în zilele de Paști și mai fac tot felul de pozne și caraghiozlâcuri, ba chiar și aruncă în zilele acelea pe popii lor în apă sau trebuie ca aceia să se răscumpere de la ei cu un ospăț bun" [18, p. 354].

Și Mitropolitul Moldovei, Iacov Putneanu [44], la 1751, în *Synopsis*-ul său de inspirație kieveană, enumera aceleași obiceiuri păgâne, drept pentru care dădea îndemn „tuturor credincioșilor ca să să ferească de toate lucrurile céle păgânești, [pe] care [le] făcea(u) elinii, ce(i)a ce să închina idolilor, jocurilor pre la sărbători, dănțurile pre la ulițe afară din vrémea nunții, călucenii, crederea glasului păsărilor precum iaste coțofana, corbul și altor păsări, sémnele trupului și carii zic că céle ce sânt lor scrise, acélea vor să pață și céia ce aprind bâlii sau boz în Joia cea mare la mormânturi sau pe denaintea casii lor sau bărbați care să îmbracă în haine femeești sau cei ce merg la Paști sau într-altă vréme la jocuri, […] le poruncim părintéște ca să să părăsească de

lucruri nebunești, […] că acéstea sânt lucruri dievolești" [67, f. 64r].

În prefața celei de-a doua ediții a *Synopsis*-ului, în 1757, Mitropolitul completează lista obiceiurilor păgâne practicate de poporănii săi după modelul vechilor închinători la idoli, adresându-li-se retoric: „Cum credeți voi că Papaluga va putea porunci vreodată nourilor să ploaie, cât timp ea nu e alt nimic decât un om îmbrăcat în buruieni?"; „aceasta nu e decât închinare la idoli". La fel și focurile făcute în curtea casei în Joia Mare, „rămășiță din eresul elinilor, carii adorau pe zeul Perin ca pe Dumnezeul focului"[3].

O atitudine asemănătoare avea, cu un secol înainte, și Arhiepiscopul catolic Marco Bandini referitor la „această poveste pe care ei, [moldovenii], o țin drept temei al credinței creștinești, cum că în Joia Sfântă sufletele morților, ale părinților, străbunilor și străbunelor au obiceiul de a se întoarce la ai lor pentru hrană; de aceea, în zori, capul familiei sau stăpâna casei face un foc înaintea ușii casei sale, așază lângă foc un scăunel așternut cu o pânză curată, pune pe el pâine și mâncare, cu băutură, pentru ca părinții și străbunele să-și întremeze sufletul" [9, p. 408-411].

Credința aceasta a rezistat secole de-a rândul, mai cu seamă în ceremoniile din *Ziua tuturor morților* (a doua zi a lunii noiembrie) desfășurate în satele catolice din Moldova: blidul cu mâncare și cana cu băutură rămâneau pe masă în dreptul unui scaun gol, până ce se termina ospățul, căci morții reveneau printre vii [20, p. 192-193]. În aceeași perioadă a toamnei, la lituanieni sărbătorile țin 10 zile, din care trei consacrate morților, cu un ospăț în care mesele erau încărcate cu mâncare și băutură. Morților le erau rezervate un număr de locuri pe scaune în jurul mesei [38, p. 56-57].

Toate aceste practici păgâne erau condamnate și de ierarhii moldoveni încă din Evul Mediu, precum cel despre care am făcut vorbire mai sus, Iacov Putneanu: „Mai jertvuia unii dintru acei închinători de idoli și apelor, adecă bălților, izvoarălor, numindule și pre acéle Dumnezău. Deci unde era apa aproape, ei să aduna odată într-un an și mergé de să arunca unii pre alții în apă. Iară unde era departe îș(i) turna apă pre dânșii unii altora. Aceasta acum și la unii din creștini vedem făcându-să, adecă a doa zi după Paști, numindu-să trasul în vale, dintru care tras în vale prin îndemnarea Diavolului să fac multe sfăzi, gâlcevi și bătăi.

Alții avé alt Dumnezeu cei zicé Coleada, carii ei adunându-se la praznicele și zborurile [soborurile] lor céle idolești cânta lăudând pre acel idol Coleada pomenindu-i de multe ori numele lui. Și aceasta o vedem că să ține la unii din creștini și până astăz(i), că priimescu spre zioa Nașterii lui H(risto)s de cântă țigani, numindu-să colindători. Și încă mai priimesc la casele lor Turca sau Brezaia, având cu sine și măscărici ghiduș, carele schimbându-ș(i) fața sa (cea după chipul lui D[u]mnezeu zidită) cu gura zice cuvinte urâte, scârnave, iară cu trupul face chipuri grozave și spurcate, atâta cât pre cei fără de minte oameni bucurând, iară pre cei fără de răutate copii spăriind".

O „isvodire diavolească" era și jocul cucilor: „Această urâtă închipuire și până acum să ție încă în țara noastră pre la unele orașe și sate, de să îmbracă bărbații în haine muierești și să numesc și cu numele aproape de numele Cupal, adecă cuci sau căluceni, făcându-și și aceștia cununi de buruieni" [39, p. 55-56].

În realitate, înalții ierarhi moldoveni se străduiau să respecte întocmai litera canoanelor Bisericii, vechi de peste un mileniu. Sinodul V-VI ecumenic de la Constantinopol (Sinodul Trulan), desfășurat în anii 691-692, în canonul 61 stipula sancționarea superstițiilor și a celor care le practicau [34, p. 155]. Printre cei vizați se numărau ghicitorii sau vrăjitorii, dar și „cei ce trag după ei urși sau alte astfel de dobitoace spre înveselirea și vătămarea celor simpli"; în consecință, „cei ce stăruie acestea și nu se

schimbă și nu se feresc de astfel de meșteșuguri, pierzătoare și păgânești, orânduim să fie lepădați cu totul de Biserică". Interdicția venea în completarea canonului 51, care „oprește cu totul pe cei ce se numesc măscărici și priveliștile [spectacolele] acestora" [34, p. 150], alături de care erau enumerate vânătoarea și jocurile de scenă. Canonul 65 recomanda încetarea aprinderii focului la lună nouă: „Să înceteze focurile care se aprind de către unii la lunile noi înaintea sălașelor proprii de lucruri sau a caselor, și pe care, după un obicei vechi, se apucă să le sară" [34, p. 158].

Însă cel mai cuprinzător, cu o imagine edificatoare asupra practicării datinilor păgâne de sorginte romană, este canonul 61: „Așa-zisele Calende și cele numite Vota și cele chemate Brumalia și prăznuirea care se face în cea dintâi zi a lunii martie, voim ca de îndată să fie scoase din viețuirea credincioșilor. Dar mai lepădăm și jocurile obștești [populare] ale femeilor, ca necuviincioase, și ca putând naște multă pagubă și vătămare, dar încă și jocurile jucate, fie de bărbați, fie de femei, în numele celor numiți în mod mincinos dumnezei de către elini și slujbele – ce se fac după un obicei vechi și străin vieții creștinilor –, orânduind ca nici un bărbat să nu se îmbrace în haină femeiască sau femeia în care se potrivește bărbaților, dar nici să puie asupra lor obraze [măști] de haz sau de batjocură [satirice] închipuind satiri sau de jale, nici să nu se strige numele blestematului Dionisos, când se strivesc strugurii în teascuri, nici turnând vinul în vase să nu se stârnească râsul, făptuind cele ale rătăcirii diavolești, sub chipul neștiinței sau al deșertăciunii" [34, p. 155-156].

Străvechile datini nu au putut fi eradicate, au fost cel mult asimilate și creștinate, cu deturnarea sensului practicării lor. Un exemplu grăitor îl reprezintă tocmai cel legat de marea sărbătoare creștină a Învierii, în jurul căreia s-au practicat unele din cele mai arhaice și păgâne obiceiuri. Avem în vedere și canonul 66, care, pentru Săptămâna Luminată, interzicea ca „în nici un chip să nu se facă" alergări de cai sau alte jocuri populare, însă tocmai atunci se desfășurau horele și celelalte tradiții din această perioadă a primăverii.

Desigur, Mitropolitul Iacov încerca doar să impună litera canoanelor Bisericii, străduindu-se să îndrepte numeroasele moravuri păgâne ale supușilor săi moldoveni. Jocurile cucilor și ale „călucenilor" sau călușarilor, pe care ierarhul le confunda, se numărau printre datinile condamnate. Obiceiul cucilor se desfășoară la Lăsata Secului dinaintea Paștilor, pe când călușarii urmează un scenariu diferit [69, p. 29-30]: organizați în ceată de șapte, nouă sau 11 flăcăi cu săbii de lemn, conduși de un vătaf, însoțiți de un stegar, de un „mut" și de muzicanți, merg pe la case în săptămâna Rusaliilor și execută dansul călușarilor, purtând clopoței și pinteni, un steag alb cu pelin și usturoi în vârf. Una dintre funcțiile dansului călușarilor este aceea de a ocroti familia pe care o vizitează împotriva bolii frigurilor și, dacă este cazul, împotriva Ielelor sau Rusaliilor (zâne rele) prin săritul călușarilor peste bolnav și dansul în jurul acestuia.

Originea semantică a cucilor ar putea deriva din *kuka*, noțiune cu dublu sens, de „mut" și „prost", întâlnită din vechime în limba maghiară, utilizată însă „într-o accepție particulară, convenabilă unui personaj popular care seamănă cu mutul și caraghiosul închipuit în jocul cucilor" [39, p. 78]. Scenariul jocului cucilor [39, p. 79-81], întâlnit numai în câteva sate din Muntenia și Dobrogea, cu locuitori de origine bulgărească [47, p. 282-283], și, desigur, la sudul Dunării, la bulgari, conține ideea căsătoriei simbolice, moartea și învierea eroului. În varianta sud-dunăreană a obiceiului, unde actanții se numesc *kukkeri*, nunta, moartea și învierea sunt mai bine evidențiate, amintind de pierdutul caracter simbolic inițial, de rit al fertilității.

Scenariul jocului cucilor se desfășoară în trei etape. În dimineața zilei de Lăsata Secului ceata de „cucoaice", bărbați travestiți în femei, cu zurgălăi la picioare, la brâu și cruciș pe piept,

cutreieră satul simulând bătaia tradițională cu „chiuliciul", bici sau prăjină în vârful căreia atârnă o opincă ruptă. După amiază intră în acțiune, defilând pe ulițe, și alte personaje ale jocului cucilor, mascații cu tigve, piei și chipuri de cuci [71, p. 173-176 (măștile de cuci și cucoaice)], însă grupați în jurul unui personaj central, „bunica cucilor". Gluga purtată pe cap este acoperită cu hârtie albă sau colorată, peste care sunt broderii de lână, iar de ambele părți ale capului, din dreptul urechilor, se fixează în sus două coarne lungi cam de un metru, care se unesc într-un cerc – coarnele glugii –, acoperite cu fulgi și pene de pasăre.

Merg în centrul satului, unde trag trei brazde în cerc, udând cu vin pe unul dintre ei, de obicei pe mire. Are loc simulacrul nunții, morții și învierii eroului. Seara, în ultima etapă a jocului, cucii își scot măștile, le trântesc de pământ, le calcă în picioare, incantând o zicere magică: „Să piară cu tine/ tot ce-i rău în mine/ și să fiu luminat/ cum am fost înturnat". Prin zgomotul creat, cucii alungau spiritele rele, fertilizau, în manieră simbolică, fetele și femeile tinere prin atingere cu opinca legată de prăjină, simulând bătaia; de asemenea, bolile puteau fi alungate prin arderea fulgilor și penelor din gluga cucilor [36, p. 59-60].

În categoria practicilor păgâne se regăsesc și colindele din seara Crăciunului, numite de Heltai „cântece drăcești", care, potrivit lui Iacov Putneanu, aminteau de „idolul Coleada". Asemănarea, măcar prin nume, cu jocul „koleda" celebrat de agricultorii și păstorii din Serbia trebuie remarcată. Descris de istoricul sârb Jovan Rajić pe la 1795, ca fiind un „obicei păngăritor", acesta se petrecea pe la Rusalii. Actanții, strânși în ceată și travestiți cu măști de blană și tigve împodobite cu desene fantastice, purtau săbii de lemn, simulau lupta și mergeau din casă în casă cântând și dansând „koleda"[4].

Colindele păstrează elementele unor ritualuri arhaice, fapt pentru care au fost categorisite îndeobște în laice [1] și religioase, cele din urmă, la rândul lor, fiind precreștine și creștine[5]. Pentru mentalitatea populară, colinda nu este doar o datină, ci și un act ritual obligatoriu, ca o condiție a menținerii rânduielii lumii; ea reflectă „creștinismul cosmic" [31, p. 607-608], cu referiri la Facerea Lumii, dar fără legătură cu tradiția biblică.

Prin urmare, împărțirea colindelor în cele două categorii amintite este considerată improprie. Colinda reactualizează anual „o dramă de proporții cosmice", care „se petrece *aici* și *acum*, chiar în locul și în momentul relatării ei. Întreaga comunitate a satului participă – fie în postura de «colindători», fie în cea de «colindați» – la această dramă, nu numai la rememorarea, ci și la retrăirea ei" [50, p. 20-21], act necesar în așezarea unei temelii solide noului an.

În forma sa arhaică colinda putea fi întâlnită, între anii 1967-1972, în mai multe sate din județul Vaslui (Chircești, Dumești, Tatomirești, Vutcani, Bogdănești, Pogonești, Berezeni, Duda ș.a.) [42]. Pe Valea Tutovei, la Puiești, folcloristul Dan Ravaru a descoperit o variantă de colindă, însoțită de buhai, în anii 1976-1978 [60, p. 88-91; 61]. Când boii adevărați, care însoțeau plugul pentru brazda rituală, au fost eliminați din scenariu, ei au fost înlocuiți prin sunetul buhaiului. Amintirea colindei cu buhai se mai păstrează astăzi în județul Vaslui doar la Berezeni[6]. Întâlnită și în câteva sate din Bărăgan și sudul Olteniei, această formă de colindă se mai regăsea doar în Cehia, în zona montană carpatică Valaška Moravska, colonizată în Evul Mediu cu populație românească de „valași" [40, p. 13] care se ocupau cu păstoritul.

Semantic, *colinda* derivă din cuvântul vechi slav *koleda*; orice altă etimologie nu corespunde legilor fonetismului românesc [64, p. 14]. Originea colindei este însă mai veche, o regăsim în cuvântul latin *calendae*, după cum era numită prima zi a fiecărei luni, când, de pildă, la 1 martie (la calendele lui Marte), se serba *Matronalia*, zi în care cetățenii romani își făceau daruri reciproc.

Un aspect foarte important îl reprezintă refrenul unor colinde, devenit neinteligibil odată cu trecerea timpului: *hai ler Doamne*, *hai lerui Doamne*, *ler Doamne* etc. Trecând în revistă etimologia fantezistă care explică originea lui *ler* prin derivarea din *Aurelian*, împăratul roman, putem lua, totuși, în considerare ipoteza proveniență lui *ler* din *alleluia*[7], prin explicarea transformării cuvântului *alleluia* în *ler*. Așadar, pornind de la forma *Alleluia*, *Domine* > *hai leluia Doamne* > *hai lelui Doamne* > *hai lel Doamne*, cu transformarea *l – l* > *l – r*, ajungem la forma *hai ler Doamne*, *hai lerui Doamne*. Neînțeles de popor, cuvântul *ler* în forma *Ler Doamne* a fost personificat într-un *Ler împărat*.

Unul dintre refrenele cele mai întâlnite: „Florile dalbe, flori de măr" sau „Florile dalbe ler de măr" ne trimite departe în vechime, când Anul Nou se serba primăvara, refren însă întâlnit numai la români, odinioară colindatul fiind „însoțit, ca și la Sorcovă, de lovirea cu mlădițe de măr înflorite", după cum preciza Petru Caraman [15, p. 369]. Cercetări mai noi prin satele catolice din Moldova, realizate de Ion H. Ciubotaru, confirmă această realitate etnografică. Aici, în a patra zi de Crăciun, copiii merg din casă în casă, lovind cu ramuri de măr [20, p. 232-233], substitute ale bețelor magice ale colindătorilor, păstrate apoi sub sub streașina grajdului, pentru atingerea animalelor aflate în situații critice, mai cu seamă cele care năștea greu [20, p. 236-237].

Preponderent agrare, vechile ritualuri ajunse la noi în forme atenuate, amintesc de începuturile uitate ale Anului Nou sărbătorit primăvara, odată cu renașterea vegetației, în luna martie. Nu întâmplător acum se derula obiceiul trasului în vale către apă, amintit mai sus, pe care îl găsim descris și în anul 1762, în condica logofătului Gheorgachi, unde se precizează că, din cauza practicii sale violente, jocul fusese interzis încă din vremea domniilor lui Antioh Cantemir (1695-1700, 1705-1707): „Întru această zi au fostu obicéiu de să uda cu apă și să trăgea la văi cu apă unii pe alții și mai în toate bréslile era această obicinuință, pân la vrémea domnii lui Antohie voevod (care obicéiu până acmu la Țara Românească să păzește și să urmează a doua zi după Bobotează, în ziua svintului Ioan). Și cum s-au purtat cuvântul din oameni bătrâni, cum că boerii îndrăznia a zâce și domnului că-l vor trage în vale; și pe acei ce-i trăgea la vale, ca să le toarne cofe de apă în cap, ei să împăca cu trăgătorii, unii dându-le vedre de vin, alții pașce și oaă. Și mai vârtos fămeile să aduna la un loc câte 20-30 și trăgea pe bărbați.

Iar din zâlile lui Antohie voevod, din pricinile trasului în vale, au născut gâlcevi foarte mari și s-au și omorât câțiva oameni și atuncea din poronca domnească s-au tăiat ca nicidecum obiceiul acesta să nu mai fie (măcar că fămeile aște oarișice tot îl țân)" [46, p. 295-296].

Ca rezultat al unei cercetări documentare, Stelian Dumistrăcel explică originea vălăretului în acest obicei, practicat primăvara, a doua zi de Paști [30]. Udatul cu apă, însoțit de bătaia cu lopata, fapt condamnat încă din secolul al XVII-lea de înalții ierarhi ai Bisericii, constituie un argument în favoarea vechimii vălăretului. Urme ale acestui ritual agrar au fost identificate și în Țara Oltului, în alegerea Plugarului tras pe grapă în vale către apă și udat a doua zi de Paști [48, p. 125-126]; tot atunci, în unele locuri din Bucovina și Transilvania, era datina ca flăcăii să ude fetele, pentru ca în ziua următoare, marți, dimpotrivă, fetele să ude pe flăcăi [48, p. 129].

Întocmai ca celelalte ritualuri agrare vălăretul a fost mutat în iarnă, la Anul Nou, sub acest nume fiind cuprinse, în unele zone etnografice, mulțimea tuturor alaiurilor de mascați și jocuri cu măști dintr-un sat. La temelia practicării obiceiului stă ceata flăcăilor, cu un rol bine definit în vechea comunitate rurală, prin participarea la hora satului, la obiceiurile de Anul Nou sau de Paști și la alte sărbători.

În acest context, nu este suficientă doar explicarea etimologică a originii vălăretului prin trasul în vale. Adăugăm mai vechea explicație a acestuia, apropiată unei atitudini esențiale existentă în vechile sate, anume solidaritatea în ceată a flăcăilor, aspect care nu putea avea loc decât printr-o „înfrățire", numită „vëljamëri" la albanezi [66, p. 1394], fapt ce trimite la posibile moșteniri lingvistice de substrat comun, astăzi pierdute.

Membrii cetei sau alaiului de vălăret, care cutreierau satul, se numeau, în unele locuri, vălari [30, p. 154-156; 20, p. 26 (Horgești și Văleni – Bacău, Vizantea – Vrancea, Corni-Huși – Vaslui și Răducăneni-Iași)]. Iar vălăretul în sine înseamnă ceata flăcăilor conduși de cămărași, umblând prin sat a doua zi de Paști, ca să strângă recompensa pentru plata lăutarilor de la hora satului. Rostul inițial fiind deturnat, sub denumirea de vălăret sunt cuprinse și grupurile tuturor flăcăilor din jocurile cu măști de la Anul Nou, adunate într-un alai mare, fapt care l-a determinat pe Vasile Adăscăliței să găsească o expresie cuprinzătoare: „alai al alaiurilor"; de altfel, vălăretul, având frecvență extinsă în jumătatea de sud a Moldovei, însă performat și în unele sate din nord, este „singura formă de ceată întâlnită atât la sărbătorile de primăvară, cât și la cele de iarnă" [7, p. 43], totuși „tipică sudului Moldovei și, probabil, nord-estului Munteniei" [30, p. 159].

De pildă, o formă interesantă a acestui obicei se practica de Anul Nou la Fedești, în comuna Șuletea – Vaslui. Cămărașii care împăcau muzica pentru hora de Crăciun scoteau la licitație „cârceia" (lanț metalic cu verigi mari)[8]. Dacă se vindea, câștigătorii organizau *Vălăretul* compus din șapte-opt flăcăi, care plecau mascați prin sat cu uratul, ei trebuind să fie agresivi și să sperie pe oricine întâlneau. Nimeni nu putea să umble cu uratul prin sat înaintea ținerii licitației „cârceiei", simbol al „vânzării/cumpărării satului".

În varianta sa arhaică, păstrată în satele din Colinele Tutovei, documentată printr-o cercetare amănunțită de folcloristul Dan Ravaru [62], a fost identificat vălăretul de primăvară sub forma umblatului cetei de flăcăi prin sat cu lăutarii în zilele de Paști. Aceștia invitau fetele la horă și la scrânciobul instalat în fața cârciumii. Toți cei întâlniți în cale erau ridicați în sus cu strigăte, fapt cu rosturi magice străvechi, asemănător celui prin care, obligatoriu, în prima zi de Paști, numai femeile și fetele aveau voie să fie date în scrânciob, invocând astfel creșterea cânepii [19; 45, p. 222-223; 24, p. 184].

Împreună cu inul, cânepa era cea mai importantă plantă textilă pentru români, beneficiind de o atenție deosebită în Moldova. Fetele și flăcăii băteau toaca în ziua de Paști, ca să crească cânepa frumoasă și moale ca mătasea. Sau, în alte părți, în zilele de Paști, fetele și nevestele trăgeau clopotul, în credința că va crește mare cânepa și inul [48, p. 114-116]. Dar nu numai tinerii, ci și moșnegii și babele se dădeau în ziua de Paști în scrânciob – „c'apu crești cânepa", precum în sudul Basarabiei [68, p. 187]. La lituanieni planta beneficia chiar de un ritual al „pătimirii inului", prin nașterea, martirizarea și învierea acestuia, întruchipat de un zeu, Vaižgantas [38, p. 56].

Regăsim în obiceiul legănatului rolul femeii ca simbol al fertilității și fecundității, actant al unei vechi practici de magie imitativă și contagioasă, căci după cât de sus avea să se înalțe în scrânciob, tot așa de mare va crește și cânepa. Același era și sensul datinii legănatului de primăvară, practicat la sărbătoarea Sfântului Gheorghe. Tinerii bulgari din Târnovo mergeau în acea noapte în pădure și urcau în copaci pentru a se legăna, obicei care a evoluat în funia legată de creanga copacului, în ziua Sfântului Gheorghe, apoi, mai ales la românii de la nordul Dunării, în scrâncioburile în care se legănau în zilele de Paști [16, p. 116-117].

Scrânciobul îl găsim atestat documentar din vechime, cu o evoluție și implicații rituale deosebite [25]. La jumătatea secolului al XVII-lea, aflat în suita soliei suedeze, predicatorul

Hiltebrandt vede pe străzile Iașiului „ici și colo roți sau scrâncioburi de lemn, mari și înalte, în care se dau locuitorii în timpul sărbătorilor Paștilor"; sau, „de Paști, ei se dau în niște roți care se văd în mare parte numai pe străzile Iașiului" [17, p. 595-596].

Asupra tuturor acestor „din păgâni tocmele", precum trasul în vale și alaiurile celor care umblau cu „obraze ghidușești" la jocurile cu turca, cucii și geamalele, plutea dezaprobarea unui cărturar de talia lui Dosoftei, care dorea îndreptarea și creștinarea moravurilor poporului. Nici inițiativele sporadice ale altor ierarhi nu au avut efectul dorit, inclusiv în satele de catolici din Moldova, unde, peste secole, geamalele, numite aici matahale, se perindau în alaiuri la Lăsata Secului.

În satele catolicilor din zona Romanului, jocurile cu măști [20, p. 263-264], performate la această sărbătoare, se numesc Fărșanguri, denumire maghiară de sorginte etimologică germană – Fasching (Carnaval). Flăcăii erau mascați în babe, moșnegi, căldărari, mire, mireasă etc., iar babele și moșnegii purtau în mâini păpuși de cârpă, pe care le agitau în timpul jocului, precum la Anul Nou și la jocurile de priveghi. În jurul focului mare, care ardea pe deal, flăcăii cântau și jucau, roți aprinse se rostogoleau în vale, nuiele aprinse erau vânturate în aer. Roțile de foc erau rostogolite și în Transilvania sau Banat, dar și în Occident, în Elveția, la Lucerna, în Germania, în munții Rhon.

Cetele de mascați sunt însoțite de matahale, ființe uriașe care stârneau spaimă în jur. La Prăjești – Bacău, de pildă, alaiul matahalelor cuprindea capra, calul, berbecii și urșii [20, p. 265], obicei care, prin specificul său de carnaval al începutului primăverii, poate fi asemănat jocului cucilor din Muntenia. La fel procedau și lituanienii care purtau măști la Lăsata Secului, atacând femeile sterpe în cadrul unui rit de fecunditate, aidoma „cucilor" de la noi; de asemenea, se plimbau în sănii în jurul câmpurilor, în invocarea magică a creșterii inului („prelungirea inului") și a „plimbării albinelor", timp în care fiecare era udat cu apă [38, p. 54].

* * *

În Moldova se păstrează „cel mai bogat repertoriu al jocurilor cu măști animaliere și umane" [21, p. 71], fiind inventariate peste 40 de tipuri de spectacole cu măști[9]. Cel mai răspândit este jocul caprei, care poate fi considerat un laitmotiv al obiceiurilor de iarnă. În studiul său despre jocul cerbului în Moldova, Vasile Adăscăliței a anunțat și pregătirea unei lucrări ample despre „întreaga varietate" a jocului caprei [3, p. 434 și nota 45]. Intenția folcloristului avea să se materializeze abia în ultimii ani ai vieții, dar, din motive precizate, numai într-o sinteză de câteva pagini [6].

Capra simbolizează fertilitatea vieții și a naturii. Originile ritualului trebuie căutate în vechimea îndepărtată, capra fiind un atribut al zeităților vânătorii. Transformarea în capră (sau țap) a lui Dionysos, zeu al puterii roditoare a pământului, cunoscut mai ales ca zeu al vinului, numit și Bachus, îl leagă de originea tragediei grecești, interpretată, etimologic, drept „cântec al țapului", al adepților lui *Dionysos,* îmbrăcați în piei de capră, „cântec pentru țap" ca premiu al învingătorilor concursului de poezie sau „cântec în onoarea țapului" cu prilejul sacrificării acestuia [33, p. 170]. Capra și iezii erau animalele cel mai des oferite și sacrificate diferitelor zeități.

La noi au ajuns formele cultului dionisiac practicate de traci [10, p. 275]. Atestarea documentară a obiceiului este legată de cele mai vechi mărturii creștine în spațiul românesc, anume de martiriul Sfântului Dasius, petrecut la Durostorum în anul 303. Sărbătoarea Saturnaliilor, desfășurată inițial între 17 și 23 decembrie, în secolul al IV-lea era deja mutată spre 1 ianuarie, reprezentând cea mai populară sărbătoare a lumii romane [10, p. 741][10], când toate activitățile, inclusiv cele militare, încetau.

Celebrată și pe malurile Dunării, sărbătoarea este consemnată de hagiograful Sfântului Dasius (într-un manuscris grecesc din secolul al XI-lea), care se plângea de atitudinea contemporanilor săi care nu renunțau la deghizările „diabolice", întâmplate cu acest prilej, ieșind cu toții la 1 ianuarie, îmbrăcați în piei de capră și schimonosiți la față [58, p. 83-84]. Ales, potrivit obiceiului, prin tragere la sorți ca rege al Saturnaliilor, soldatul Dasius refuză, declarându-se creștin, fapt ce i-a atras moartea. Prăznuit în *Martirologiul roman* la 20 noiembrie, martiriul Sfântului Dasius s-a petrecut la Durostorum, „deoarece la sărbătoarea lui Saturnus nu a vrut să fie de acord cu neruşinările acesteia" [49].

Caprele și țapii au fost în vechime făpturi demonice menite să promoveze fecunditatea și fertilitatea, simbolistică ce poate fi ușor identificată la slavii răsăriteni: „Unde umblă capra,/ rodește secara./ Unde pune capra piciorul/ se face secara căpiță" [41, p. 105]. Ucisă simbolic de o săgeată, capra învie singură în ritmul aceluiași cântec, jocul prefigurând un străvechi ritual agrar al morții și renașterii ciclice a vegetației. Invocarea magiei agrare pentru creșterea grâului a fost exemplificată de folcloristul rus V. I. Propp: „Pe unde trece capra/ răsare grâul bine;/ Pe unde dă cu coada sa/ grâul va fi foarte des;/ Unde-și pune picioarele/ Se va face grâul mult;/ Unde dă cu coarnele/ Va fi grâul în clăi" [apud 2, p. 122]. Într-un colind bielorus, țapul este cel care deține atributele fertilității: „Unde merge țapul,/ secara rodește;/ unde aleargă țapul,/ secara e bogată;/ unde-i țap cu coarne,/ secara crește-n stoguri;/ unde-i țapul cu coadă,/ secara e grămadă" [71, p. 134].

Și în Polonia, la Lăsata Secului, se practica obiceiul numit *Podkoziolk* (*țap mic*), în cadrul căruia un tânăr dansează travestit în țap, simbolizând fertilizarea primăverii. Un obicei identic exista și în Boemia, o mască de *Kozlík* (*țap mic*) fiind expusă la Muzeul Național din Praga [40, fig. 18]. Și în spațiul moldovenesc invocarea caprei se petrecea în mod asemănător, însă mai rar, ceea ce ne face să presupunem că această secvență a obiceiului a fost preluată de la populația de origine ucraineană, colonizată în multe sate din Moldova. Astfel, găsim informații doar în puține locuri, precum pe valea Bistriței, în satele care aveau să fie acoperite de apele barajului de la Bicaz: „Uni'e capra joacă,/ pământul răstoacă;/ uni'e tropotește,/ oarzele-nflorește" [71, p. 134; 72, p. 518, 667, nota 38 (informație culeasă în 1963)].

Regăsim aici spiritul grâului întruchipat de animal, ca în alte părți din Europa. Sub forma unei capre, de pildă, se înfățișa în Prusia orientală. Femeii care lega ultimul snop i se striga „Capra e în snop" [35, p. 330]. În Suabia, când se secera ultimul lan de ovăz, secerătorii făceau o capră de lemn și o împodobeau cu spice și ghirlande de flori, așezată pe ogor, numită „Capra orzului" [35, p. 330]. Pe valea Moselei spiritul grâului era ucis pe ogor de seceră sau coasă; ales prin sorți, ultimul secerător, purtător al unei cozi, când tăia ultimele spice spunea că „taie gâtul caprei" [35, p. 330].

În Franța, lângă Grenoble, o capră vie era împodobită cu flori și panglici, fiind lăsată să alerge pe ogoare; apoi, prinsă de secerători, i se tăia capul și carnea era folosită la ospățul secerișului. Din pielea caprei se confecționa o haină purtată de gospodarul casei, în timpul culesului sau pe vreme rea, cu evidente proprietăți magice de vindecare. Tot astfel, în cazul când unul dintre secerători acuza dureri de șale, primea să poarte pielea de capră, spiritul grâului putând vindeca durerea [35, p. 332]. Obiceiul era întâlnit în Estonia sau în Transilvania, unde sașii atingeau șalele cu primul braț de spice secerat.

Spiritul grâului, al secarei, al ovăzului etc. prelua înfățișarea unui animal sau al unei păsări. Putea fi și un iepure [35, p. 332], întâlnit atât în Europa occidentală, cât și la sașii transilvăneni. Cercetările etnografice din ultimele decenii, realizate în satele din Moldova, confirmă și aici existența spiritului grâului sub înfățișarea unui iepure, care s-ar ascunde în ultima bucată nesecerată a lanului [23, p. 111, nota 23].

Amintirea caprei, ca spirit al grâului, pare să se fi pierdut, fiind transformată de-a lungul ultimelor veacuri în spectacol de Anul Nou, o contribuție la „diabolizarea" imaginii acesteia având și Biserica. Putem observa analogia cu convertirea negativă a imaginii ursului în Occident, motiv pentru care amintirea iepurelui ca spirit al grâului a fost conservată. În schimb, imaginea străveche a caprei a căpătat un loc central în obiceiurile de iarnă din Moldova, spectaculozitatea sa nefiind egalată de nici un alt joc al măștilor.

Practicarea acestui obicei în vechime a fost descrisă de predicatorul Conrad Iacob Hiltebrandt aflat în Moldova, alături de ambasadorul suedez Gotthard Welling. În drumul lor spre Ucraina, venind din Transilvania, la 28 decembrie 1656 se aflau la Iași, iar aici delegației solului i s-a înfățișat „un fel de joc": „Era un cerb, în care se ascundea un om. Un ștrengar dănțuia cu el, apoi culca cerbul la pământ cu o săgeată" [17, p. 596-597]. Jocul se termina, iar cei care jucau primeau bacșiș.

A fost consemnat și de Dimitrie Cantemir sub denumirea de *Turcă*, „versiunea ardelenească a datinii" [21, p. 75], fiind practicat în ziua de Crăciun, când flăcăii iau o „căpățână de cerb cu coarne mari, prind de ea o mască, de care este cusută de pânza vărgată și destul de lungă, ca să acopere picioarele celui care o poartă" [14, p. 343]. Etimologic, *turca* ar putea deriva din cuvântul slavonesc *tur*, care înseamnă taur (inclusiv bour și zimbru) [71, p. 137; 10, p. 274]. Merită precizată și varianta obiceiului cunoscut sub forma *țurca*, unde masca de turcă combină oaia și capra, relevând de altfel lumea fantastică a sărbătorii.

Înfățișarea inițială a zeilor preistorici era animalieră, sacrificiul periodic al acestora asigurând fertilitatea vieții. Înlocuiți în jertfele festive prin substitute animaliere, ulterior străvechii zei au căpătat înfățișare umană, parțială sau totală. Zeul sacrificat era „infuzat" în pământ, înmormântat printr-o ceremonie festivă și dramatică. Învierea lui asigura reînvierea naturii, îndeosebi a vegetației. Rostul acestor ritualuri, în preajma solstițiului de iarnă, stă sub amenințarea zilelor care se scurtează, când soarele pare că moare. Sacrificiul zeului sporește puterile soarelui și, implicit, întreaga natură renaște, iar omenirea este salvată de la pieire [10, p. 271].

Sărbătorile populațiilor arhaice, prin excelență agrare, sunt legate fie de sfârșitul recoltei, fie de începutul muncilor agricole, de semănat. Nu întâmplător, Saturnaliile erau dedicate unui zeu rustic la origine, Saturn fiind inițial zeul semănăturilor. Celebrate la Anul Nou, ritualurile agrare erau închinate începerii muncilor agricole la începutul lunii martie. Trebuie precizat faptul că nu apariția reală a primăverii a creat ritualul vegetației, ci un scenariu ceremonial s-a adaptat după împrejurări. Altfel spus, „concepția teoretică, metafizică precede experiența concretă a sosirii primăverii" [32, p. 255].

Performarea riturilor agrare se întrepătrunde cu lumea morților care, aidoma semințelor, sunt și ei îngropați. Tehnică a fertilității și a vieții care se reproduce, a „fecundității fără răgaz", agricultura reprezintă misterul renașterii de care sunt atrași morții. „Asemenea grăunțelor îngropate în matricea telurică, morții așteaptă revenirea lor la viață, sub o nouă formă" [32, p. 275]. Sufletele lor sunt însetate de orice exces biologic, pentru că „această revărsare vitală compensează sărăcia substanței lor" [32, p. 275], motiv pentru care aveau loc ospețe la sărbătorile agrare și la pomenirea morților.

Asemănările sunt evidente și cu prilejul orgiilor. Așa cum semințele își „pierd conturul" și se descompun în pământ, părăsind vechea formă, pentru a da naștere unei plante noi, tot astfel și orgia anulează normele, limitele și individualitățile, pregătind regenerarea vieții. Astfel, „trezirea dintr-o orgie poate fi asimilată cu ivirea colțului verde din brazdă: o viață nouă începe și, pentru această viață, orgia l-a saturat pe om cu substanță și avânt" [32, p. 281].

Multe dintre jocurile cu măști au slujit cinstirii morților și, pe alocuri, în „jocurile de priveghi, de unde au trecut în sărbătorile calendaristice de la cumpăna anilor" [21, p. 72]. Jocul calului de la priveghi poate constitui un exemplu [63; 5; 4; 43]. În acest sens, ilustrăm cu spectacolul funerar al Gogiului din sudul Moldovei sau cu bocitoarele mascate, pentru a se apăra de demonii malefici, de pe valea Gurghiului [72, p. 190-193], în Transilvania, unde se practica și cântecul de priveghi [12]. Cântece de această factură erau interpretate și în sudul Moldovei, numite *Mereoarele*, precum la Ghergheşti, pe valea Tutovei[11], sau *Cântecul mereoarelor* și *Zorile* la Vinderei, în extremitatea sudică a județului Vaslui[12].

Intervalul dintre ani corespunde hotarului dintre lumi, în ambele cazuri fiind performate practici similare sub forma riturilor de trecere [70, p. 160-161]. În acest fel, animalul căzut la pământ – capra, cerbul sau ursul, descântat de cioban sau ursar, pentru a fi readus la viață, reprezintă moartea simbolică a anului abia încheiat [21, p. 75-76]. Din cauza utilizării ritualice, confecționarea măștilor era apanajul anumitor meșteri [22, p. 18]. Originea unor jocuri cu măști trebuie căutată în ritualurile agrare legate de solstițiul de iarnă sau echinocțiul de primăvară. Aratul ritual, practicat de țăranii romani la Calendele lunii martie și apoi în ianuarie, are similitudini peste secole cu datina românească a Pluguşorului.

Excesul, în diferitele sale forme, aflat în centrul sărbătorii la populațiile arhaice, mai cu seamă cel alimentar, asigură reușita ceremoniilor și contribuie la reînnoirea naturii sau a societății, acesta fiind, pare-se, adevăratul scop al sărbătorii, definit de Roger Caillois: „Timpul epuizează, extenuează. El este ceea ce aduce bătrânețea, ceea ce îndreaptă către moarte, ceea ce *uzează* […]. În fiecare an, vegetația se reînnoiește, iar viața socială, ca și natura, inaugurează un nou ciclu. Tot ce există trebuie atunci întinerit. Crearea lumii trebuie începută din nou" [13, p. 120].

Sărbătoarea se desfășoară adesea în momentul reînnoirii vegetației, pentru regenerarea lumii reale. Riturile de fecunditate și fertilitate petrecute acum, împreună cu cele de inițiere, asigură deopotrivă renașterea naturii și a societății [13, p. 131]. Timpul sărbătorii este un timp al haosului. Regulile sunt răsturnate, ierarhiile familiale și sociale sunt temporar suprimate sau inversate [37, p. 130]. Lumea de aici se amestecă cu Lumea de dincolo, „strămoșii sau zeii, încarnați de dansatori mascați, vin să se amestece cu oamenii și întrerup violent cursul istoriei naturale" [13, p. 134], pentru că în vremea sărbătorilor „se deschid porțile către lumea Zeilor, unde omul se metamorfozează și atinge o existență supraumană" [13, p. 202]. În perioada sărbătorii, dispariția diferențelor dă naștere violenței și conflictului, ca semn al dezordinii de la începutul lumii, a haosului primordial.

Masca purtată în această perioadă „unește omul și animalul, zeul și obiectul inert". Sau, altfel spus, masca „juxtapune și amestecă ființe și obiecte pe care diferența le separă. Ea este dincolo de diferențe, nu se mulțumește să le transgreseze sau să le șteargă și le încorporează, le recompune într-o formă originală; ea se identifică, în alți termeni, cu *dublul monstruos*" [37, p. 181].

Folosirea măștilor în ceremonii repetă experiența originară, căci „riturile îi fac pe participanți să retrăiască toate rolurile pe care strămoșii lor le-au jucat succesiv în cursul crizei originare". Aflată la granița dintre uman și divin, masca simbolizează „totalitatea monstruoasă de unde va ieși o ordine reînnoită" [37, p. 182], născută din zbuciumul „violenței fondatoare".

Toate acestea pot reprezenta înțelesuri uitate ale obiceiurilor de iarnă, datini transformate, mai ales în ultimele decenii, doar în simple spectacole cu desfășurare și alaiuri

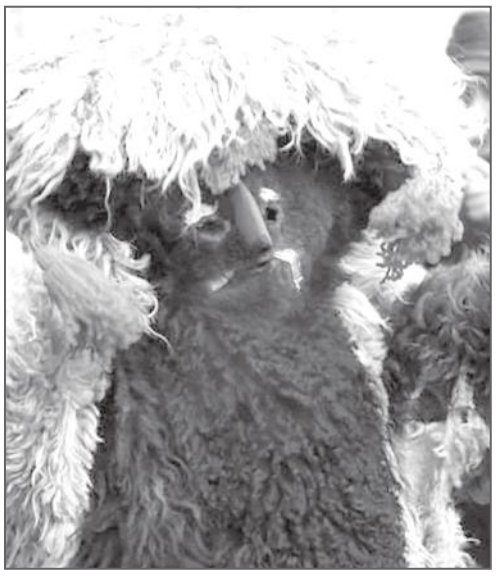
impresionante. În acest sens, vălăretele din Podișul Central Moldovenesc, cu măștile[13] lor, ale căror imagini însoțesc acest studiu, împreună cu colinda arhaică și jocurile de priveghi din Colinele Tutovei, păstrează reminiscențe dintre cele mai autentice ale identității lumii rurale de odinioară.

Chipuri și măști de Anul Nou din județul Vaslui
(Imagini din anii 2012-2014)

„Moșnegi" din alaiul vălăretului de la Todirești

„Jidani" din alaiul vălăretului de la Lipovăț

„Moşnegi" cu toiege antropomorfe din alaiul vălăretului de la Voineşti



„Moșnegi" din alaiul vălăretului de la Bălești și Fâstâci, com. Cozmești

„Moșneag" cu toiag zoomorf (cap de berbec) de la vălăretul din com. Cozmești

„Capra mare" pe prăjină din alaiul vălăretului de la Buda – Oșești

Colindător din Berezeni în costum tradițional, cu cârjă și colaci pe umăr, talancă și cârceie în mâini. Buhaiul era purtat de alt colindător.

Note

[1] Walter von Wartburg, într-o notiță din *Dicționarul etimologic al limbii franceze*, apărut în 1948 [73, p. 82 și 103, nota 3].

[2] Afirmația apare în contextul instabilității politice din acei ani, când turcii se apropiau de Viena, iar Moldova era „vizitată" de podghiazuri leșești ori de expedițiile de pradă tătărești.

[3] [39, p. 55-56] (v. facsimilul paginilor din *Synopsis*, Iași, 1757, referitoare la obiceiurile păgâne practicate de moldoveni).

[4] *Histoire de divers peoples slaves*, *notamment des Bulgars*, *des Croates et des Serbes*, Viena, vol. I-IV, cap. XXI, 1794-1795, p. 95 [apud 39, p. 50 și nota 22].

[5] Asupra originii creștine a colindelor insistă în mod special Sabina Ispas, motivând prin faptul că „este aproape imposibil de crezut că memoria colectivă a păstrat *conștient* nealterat, împietrit sistemul gândirii precreștine păgâne, cu toate sensurile și funcțiile sale, exprimat în limba română a ultimelor trei, patru sau cinci secole", fiind greu de demonstrat, precizează autoarea, crearea unui text poetic transmis pe cale orală vreme de peste un mileniu sau chiar două [26, p. 11]. Ținând seama de contextul mitic al ritualurilor și faptul că, începând cu sinoadele ecumenice, toți ierarhii din vechime denunțau ca „drăcești" sau „praznice ale diavolului" vechile colinde, ne rezumăm doar să inventariem asemenea opinii.

[6] Cercetare în cadrul unui atelier de aplicații etnografice, organizat în comuna Pădureni de Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Vaslui, în perioada 26-28 iunie 2014.

[7] [64, p. 27-28]. Cu titlul de inventar, menționăm și ipoteza provenirii lui *ler* din *leu* („Leul colindelor românești și predecesorii săi", capitol în lucrarea lui Adrian Poruciuc [59, p. 131-172].

[8] [8, p. 88]. Aici, alaiurile, în ansamblul lor, alături de *Vălăret* fiind și *Fetele* (Doctorul, Jidanul, Jandarmul, Anul Nou ș.a.), purtau denumirea generică *Oeiaua*.

[9] Despre răspândirea și descrierea tipologică a jocurilor cu măști în Moldova, v. [65, p. 283-305].

[10] Ceremoniile începeau cu sacrificiul unei scroafe adus zeului Saturn, apoi în fiecare casă se jertfea zeului un purcel, urmate de invitații reciproce la masă și cadouri. În perioada Saturnaliilor se inversau rolurile sociale, sclavii participau la banchete alături de stăpâni, ajungând chiar să ceară să fie serviți de aceștia care, la rândul lor, se îmbrăcau și se comportau ca niște sclavi. Caracterul de farsă era consfințit de alegerea unui *princeps saturnicalicius* învestit cu puteri depline.

[11] Arhiva de Folclor „Vasile Adăscăliței" (fond documentar aflat la Biblioteca Județeană „Nicolae Milescu Spătarul" din Vaslui), dosar 421; cules în 1967 de Maria Stoica de la Didina Gherghescu, 43 ani.

[12] Idem, dosar 3472; cules în 1981 de Ileana Zanoschi.

[13] În acest sens, pentru informații despre măști și alaiuri cu mascați, cu numeroase imagini, v. lucrările Emiliei Pavel (1925-2014) [52-57].

Bibliografie

1. Adăscăliței V. Elemente laice în colinda românească. În: Studii și Cercetări Științifice. Filologie, Iași, 1962, tom. XIII, fasc. 1, p. 65-76.

2. Adăscăliței V. Istoria unui obicei. Plugușorul. Iași: Editura Junimea, 1987.

3. Adăscăliței V. Jocul Cerbului în Moldova. În: Revista de Etnografie și Folclor, 1968, tom. XIII, nr. 5.

4. Adăscăliței V. Jocul și cântecul de priveghi din județul Vaslui. În: Studii și Cercetări de Etnologie. Serie nouă, Sibiu, 1994, vol. VIII, p. 27-48; republicat în: Adăscăliței V. Un pol de contribuții etnografico-folcloristice privind realitățile vasluiene. Iași: Editura Kolos, 2005.

5. Adăscăliței V. Jocuri de priveghi din județul Bacău. În: Carpica, Bacău, 1980, vol. XIII, p. 117-131; republicat în: Adăscăliței V. Concert etnologic în cuvinte pe portativul treimii sud-vestice a Moldovei dintre bazinul Siretului și Carpați. Bacău: Ansamblul Busuiocul, 2006.

6. Adăscăliței V. Un străvechi joc dramatic cu mască zoomorfă. Capra. În: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, 2003, vol. III, p. 75-80.

7. Adăscăliței V. Vălăretul, ceata flăcăilor care organizează viața marilor sărbători ale așezărilor

rurale din Bucovina până mai jos de Milcov. În: Adăscăliței V. Românitatea de Sus. Repere etnologice. Rădăuți: Editura Septentrion, 2004.

8. Apostol N., Gherghe Gh. Fedești. Oameni și locuri. Iași: Editura Kolos, 2012.

9. Bandini M. Codex. Vizitarea generală a tuturor Bisericilor Catolice de rit roman din Provincia Moldova. 1646-1648. Ediție bilingvă. Introducere, text latin stabilit, traducere, glosar de Prof. univ. dr. Traian Diaconescu. Iași: Editura Presa Bună, 2006.

10. Bîrlea Ov. Folclorul românesc. Vol. I. București: Editura Minerva, 1981. 496 p.

11. Bodale A. M. Câteva documente privitoare la istoria bisericească și la etnografia românească din Transilvania și din Bucovina păstrate la arhivele din Viena (1675-1785). În: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, Iași, 2012, vol. XII, p. 357-408.

12. Bot N. Cântecul de priveghi din valea Gurghiului. În: Cercetări de Limbă și Literatură, Oradea, 1970, vol. III, p. 261-274.

13. Caillois R. Omul și sacrul. Ediția a II-a revizuită. Traducere de Dan Petrescu. București: Editura Nemira, 2006. 224 p.

14. Cantemir D. Descrierea Moldovei. Traducere după originalul latin de Gh. Guțu. Introducere de Maria Holban. Comentariu istoric de N. Stoicescu. Studiu cartografic de Vintilă Mihăilescu. Indice de Ioana Constantinescu. Cu o notă asupra ediției de D. M. Pippidi. București: Editura Academiei Române, 1973. 404 p.

15. Caraman P. Colindatul la români, slavi și alte popoare. Studiu de folclor comparat. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru. Prefață de Ovidiu Bîrlea. București: Editura Minerva, 1983. XXVI + 638 p.

16. Caraman P. „Legănatul – ca muncă și ritual – reflectat în folclorul artistic, mai ales la popoarele din orientul și sud-estul Europei". În: Caraman P. Studii de etnografie și folclor. Ediție îngrijită de Ovidiu Bîrlea și Ion H. Ciubotaru. Postfață, note, indici și bibliografie de Ion H. Ciubotaru. Iași: Editura Junimea, 1997, p. 13-176.

17. Călători străini despre Țările Române. Vol. V, îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu. București: Editura Științifică, 1974. 700 p.

18. Călători străini despre Țările Române. Vol. VIII, îngrijit de M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Maria Holban și Paul Cernovodeanu, București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1983. 689 p.

19. Chelcea I. „Hora" de la Zăpodeni – Vaslui. În: Revista Muzeelor, 1967, tom. IV, nr. 4, p. 381-384.

20. Ciubotaru I. H. Catolicii din Moldova. Universul culturii populare. Vol. II: Obiceiurile familiale și calendaristice. Iași: Editura Presa Bună, 2002. X + 502 p.

21. Ciubotaru I. H. Catolicii din Moldova. Universul culturii populare. Vol. III: Poezia obiceiurilor tradiționale. Literatura populară. Folclorul muzical. Iași: Editura Presa Bună, 2005. 624 p.

22. Ciubotaru I. H. Considerații asupra măștii „Calul". În: Primul festival de teatru folcloric. Bacău, 1967.

23. Ciubotaru I. H., Ciubotaru S. Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova. În: Anuar de Lingvistică și Istorie Literară. B. Istorie Literară, Iași, 1983-1984, vol. XXIX.

24. Ciubotaru N. Gr. Comuna Vulturești. Vol. III: Amurgul culturii tradiționale. Text stabilit, introducere și note de Mircea Ciubotaru. Iași: Editura Kolos, 2009.

25. Ciubotaru S. Scrânciobul și implicațiile sale rituale. În: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, 2006, vol. VI, p. 147-175.

26. Colindatul tradițional românesc. Sens și simbol. Prefață, antologie și glosar de Sabina Ispas. București: Editura Saeculum Vizual, 2007.

27. Dosoftei. Opere. Vol. I: Versuri. Ediție critică de N. A. Ursu. Studiu introductiv de Al. Andriescu. București: Editura Minerva, 1978. 543 p.

28. Dosoftei. Versuri alese. Antologie, text stabilit, prefață și glosar de N. A. Ursu. Iași: Editura Virginia, 1994. 232 p.

29. Dosoftei. Viața și petreacerea svinților, Iași, 1682-1686. Text îngrijit, notă asupra ediției și glosar de Rodica Frențiu. Cluj: Editura Echinox, 2002.

30. Dumistrăcel S. A lua la vale: amintire a unui străvechi ritual agricol: Vălăritul. În: Dumistrăcel

S. Lexic românesc. Cuvinte, metafore, expresii. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 142-170.

31. Eliade M. Istoria credinţelor și ideilor religioase. Traducere și postfață de Cezar Baltag. București: Editura Univers Enciclopedic, 2000. 808 p.

32. Eliade M. Tratat de istorie a religiilor. Ediţia a III-a. Traducere de Mariana Noica. București: Editura Humanitas, 1999.

33. Ferrari A. Dicţionar de mitologie greacă și romană. Traducere de Dragoș Cojocaru, Emanuela Stoleriu, Dana Zămosteanu. Iași: Editura Polirom, 2003. 1000 p.

34. Floca I. N. Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii. Ediţia a III-a îmbunătăţită, îngrijită de Sorin Joantă. Sibiu: Editura Deisis, 2005.

35. Frazer J. G. Creanga de aur. Vol. III. Traducere de Octavian Nistor. Note de Gabriela Duda. București: Editura Minerva, 1980. 352 p.

36. Ghinoiu I. Panteonul românesc. Dicţionar. București: Editura Enciclopedică, 2001. XII + 256 p.

37. Girard R. Violența și sacrul. Traducere de Mona Antohi. București: Editura Nemira, 1995. 352 p.

38. Greimas A. J. Despre zei și despre oameni. Studii de mitologie lituaniană. Traducere de Rodica Paliga. București: Editura Meridiane, 1997. 289 p.

39. Istoria teatrului în România. Vol. I: De la începuturi până la 1848. Sub îngrijirea Acad. George Oprescu. București: Editura Academiei Române, 1965. 380 p.

40. Johnová H. La culture et la vie du people tchécoslovaque. Guide à travers les collections du Département Ethnografique du Musée National à Prague, [1967].

41. Kernbach V. Dicţionar de mitologie generală. Mituri, divinităţi, religii. București: Editura Albatros, 1995. 702 p.

42. Lefter L.-V. Colinda arhaică din județul Vaslui. În: Carpica, Bacău, 2014, nr. XLIII, p. 321-334.

43. Lefter L.-V. Moșteniri arhaice în lumea românească. Ipostaze simbolice ale calului. În: Lumea animalelor. Realităţi, reprezentări, simboluri. Îngrijit de Maria-Magdalena Székely, Iași: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.

44. Lefter L.-V. Un învăţător al neamului: Iacov Putneanul. În: Analele Putnei, Mănăstirea Putna, 2009, tom. V, nr. 1, p. 255-264.

45. Lefter L.-V. Zăpodenii. Iași: Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta”, 2004.

46. Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi, 1762. Studiu și text de Dan Simonescu. București: Imprimeria Naţională, 1939. 334 p.

47. Marian S. Fl. Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Vol. I: Cârnilegile. București: Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1898. 290 p.

48. Marian S. Fl. Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Vol. III: Cincizecimea. București: Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1901. 346 p.

49. „*Martyrologium romanum* din 1583”. În: Izvoarele istoriei creștinismului românesc. Traduceri inedite din latină și greacă de Mihaela Paraschiv, Claudia Tărnăuceanu, Wilhelm Dancă. Selecţia textelor, studiu introductiv, notiţe biobiblio-grafice, note și comentarii, indice de Nelu Zugravu. Iași: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, 2008, p. 783.

50. Oișteanu A. Colinda tip «Furarea astrelor». Motive și semnificaţii mitice. În: Oișteanu A. Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradiţională românească. Iași: Editura Polirom, 2004, p. 19-67.

51. Pastoureau M. Ursul. Istoria unui rege decăzut. Traducere din franceză de Emilian Galaicu-Păun. Chișinău: Editura Cartier, 2007. 460 p.

52. Pavel E. Jocuri cu măști în Moldova. În: Revista de Etnografie și Folclor, București, 1997, tom. LII, nr. 3-4, p. 227-247.

53. Pavel E. Jocuri cu măști. Zona Iași (Podișul Central Moldovenesc). Iași: Comitetul de Cultură și Educaţie Socialistă, 1971.

54. Pavel E. Masca – univers antropologic. Iași: Editura Princeps Edit, 2011.

55. Pavel E. Măști animale de Anul Nou în Podișul Central Moldovenesc. În: Studii și Cercetări de Istoria Artei, 1968, tom. XV, nr. 2, p. 161-164.

56. Pavel E. Măști populare moldovenești. Iași: Muzeul Etnografic al Moldovei, 1972.

57. Pavel E. Valori etnografice românești în imagini – Moldova. Iași: Editura Princeps Edit, 2007.
58. Popa-Lisseanu G. Încercare de monografie asupra cetăţii Dârstorul-Silistra. București: Institutul de Arte Grafice și Editură „Minerva", 1913.
59. Poruciuc A. Sub semnul pământului mamă. Rădăcini preistorice ale unor tradiţii românești și sud-est europene. Iași: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2013. 234 p.
60. Ravaru D. Cartea Puieștilor. Vaslui: s.n., 1999.
61. Ravaru D. Colinda de Crăciun cu buhai în judeţul Vaslui. În: Ravaru D. Repere etnofolclorice și de istorie locală. Iași: Editura PIM, 2010, p. 33-36.
62. Ravaru D. Contribuţii la studiul „vălăretului" în judeţul Vaslui. În: Acta Moldaviae Meridionalis, Vaslui, 1981-1982, vol. III-IV, p. 218-228; republicat în: Ravaru D. Repere etnofolclorice și de istorie locală. Iași: Editura PIM, 2010, p. 57-69.
63. Ravaru D. Jocuri de priveghi de pe valea Tutovei. În: Ravaru D. Repere etnofolclorice și de istorie locală. Iași: Editura PIM, 2010, p. 87-88 (republicare a studiului din 1980).
64. Rosetti Al. Colindele religioase la români. În: Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Literare, s. II, tom. XL, 1920.
65. Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Coord. general: Ion Ghinoiu. Vol. IV: Moldova. Autori: Cornel Pleșca și Emil Ţîrcomnicu (contribuţia despre sărbătorile fixe și mobile: Germina Comanici). București: Editura Enciclopedică, 2004. XXVI + 442 p.
66. Scriban A. Dicţionaru limbii românești (etimologii, înţelesuri, exemple, citaţiuni, arhaizme, neologizme, provincializme). Ediţiunea întâia. Iași: Editura Presa Bună, 1939.
67. Synopsis, adecă adunarea a celor șapte taini și a celor șapte laude ai sfintei bisérici, și canoane din Sfânta Pravilă, ce sint trebuincioase la taina duhovniciei. Iași, 1751.
68. Ștefănucă P. V. Cercetări folclorice pe valea Nistrului de Jos. În: Ștefănucă P. V. Folclor și tradiţii populare. Vol. I. Chișinău: Editura Știința, 1991, p. 149-340.
69. Taloș I. Gândirea magico-religioasă la români. Dicţionar. București: Editura Enciclopedică, 2001. XVIII + 278 p.
70. Van Gennep A. Riturile de trecere. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Iași: Editura Polirom, 1996. 197 p.
71. Vulcănescu R. Măștile populare. București: Editura Științifică, 1970.
72. Vulcănescu R. Mitologie română. București: Editura Academiei Române, 1987. 711 p.
73. Walter Ph. Mitologie creștină. Sărbători, ritualuri și mituri din Evul Mediu. Traducere de Rodica Dumitrescu și Raluca Tulbure. București: Editura Artemis, 2005. 224 p.

Abstract

PROLEGOMENA TO THE GAMES WITH MASKS. The paper represents an introduction in the study of games with masks, from the perspective of documentary and historiographical sources, considering as well the ethnographic field investigations. The passage of these two stages, – of death and between the years, – is accomplished through similar rites of passage. There are similitudes between the ritual games, at the bedside of the dead one, and those with masks at New Year. The games with masks mark the transgression of human activities from their natural course. This world meets the Otherworld, heavens open, dead ones mingle with living people, wearing masks. The impressing plays performed during winter feasts by bands of masked persons, nowadays acting also on the stage, represent a consequence of the secularization of modern times, a loss of the initial ritual sense, a fact that took place under the pressure of a world in never-ending change.

***Keywords**: mask plays, New Year traditions, pre-Christian traditions, historical sources.*

Centrul Judeţean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiţionale, Vaslui – România

RITURI DE ÎNTEMEIERE A FÂNTÂNILOR ÎN MOLDOVA

Ioana REPCIUC

Rezumat

Lucrarea studiază procedeele de descoperire a izvorului și de construcție a fântânii sătești în comunitățile tradiționale din Moldova. Explicația mistică, reunind sacrificii rituale, daruri simbolice, gesturi protectoare, practici divinatorii, este raportată la viziunile arhaice despre existența unui patron malefic al locului, stabilit în locul unde urmează a fi găsită apa. Analiza mai urmărește conexiunea cu ritualurile de întemeiere a casei, cele prin care preotul binecuvântează câmpiile sau izgonește spiritele rele de pe un teritoriu omenesc. Fiind deopotrivă un loc ritual și social, precum și o sursă naturală, fântâna este întotdeauna înconjurată de grijă și pietate, din momentul alegerii locului său, până la slujba bisericească, de la sfârșit, când comunitatea recunoaște caracterul ei sacru.

Cuvinte-cheie: *rituri ale apelor, Moldova, fântână, construcție, spirit al apei, exorcism, sacrificiu ritual.*

Înainte de a deveni un loc sacru și social situat în centrul comunității umane, în jurul căruia gravitează oamenii cu nevoile lor empirice și rituale, sursa acvatică trebuie să fie desprinsă din semisfera sacrului periculos, prin ritualuri recomandate de tradiție[1]. Această mutație magico-mitică poate fi realizată prin acte integrate atât în tradiția populară de origine precreștină, cât și în cultura creștină. Ea începe încă de la alegerea locului unde va fi săpată fântâna și se încheie înainte de darea în folosință a acesteia. Din punct de vedere dogmatic, acțiunile apotropaice și propițiatoare performate de preot în jurul apelor amenajate sunt rezultatul unui proces de adaptare a practicii oficiale la nevoile colectivității credincioșilor, situându-se, în sistemul sacramentelor, între ritul de inaugurare a clădirilor (altarului, bisericii, casei) și cel de stropire cu agheasmă și binecuvântare a câmpurilor cultivate.

Analizând sistemul practicilor care însoțesc procesul de consacrare a fântânilor, vom evidenția că el are la bază credința în atributele miraculoase pe care apele le au în imaginarul arhaic românesc. Relația implicită a acestora cu sfera supranaturalului este confirmată de o gamă largă de acțiuni rituale, începând cu alegerea locului în care se va săpa fântâna și încheindu-se cu resacralizările periodice din contextul ceremoniilor familiale sau calendaristice. Dincolo de această realitate rituală se remarcă o grijă continuă manifestată de țăranii români pentru păstrarea calităților empirice și sacre ale elementului acvatic pe care-l întrebuințează în existența lor cotidiană și la evenimentele rituale ale comunității.

În scopul descrierii acestor credințe și practici, prezente pe întreg teritoriul carpato-danubian, vom lua în considerare în special arealul etnografic moldovenesc, folosind materialul inedit aflat în *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei* (AFMB), și anume răspunsurile la *Chestionarul folcloric și etnografic general,* realizat de Ion H. Ciubotaru și publicat în 1970. Întrebările despre fântâni conținute în acest chestionar (AFMB, mapele 15, 16, 17) au calitatea de a acoperi o arie vastă de idei magico-religioase și creionează, prin răspândirea și pertinența lor, specificul credințelor țăranilor moldoveni în privința imaginarului acvatic. Ele aduc date prețioase privind motivațiile magice și religioase care înconjoară actul de instituire a unei fântâni, plasarea acestora în anumite locuri considerate benefice, concepții despre trăsăturile ctitorilor, idei despre rostul creștin al acestor edificii. Integrând aceste răspunsuri într-un context mai larg, vom pune la dispoziție o viziune complementară celei rezultate din baza documentară a *Atlasului Etnografic Român*, care tinde să indice o prezență slabă a acestor credințe în zona Moldovei comparativ cu alte regiuni ale țării.

Procesul de creştinare a elementelor mitice păgâne a inclus şi schimbarea perspectivei asupra mediului natural, transfigurarea acestuia în funcţie de noua paradigmă culturală şi de recentele necesităţi rituale. Totuşi, încă multe secole, natura a rămas, conform conştiinţei maselor de credincioşi insuficient catehizaţi, în subordinea unor forţe supranaturale ancestrale, misterioase şi virtual malefice. În societăţile agrare şi pastorale apropiate de mediul înconjurător, graniţa încă nestatornică dintre spaţiul uman şi cel non-uman, alături de eforturile de distanţare prin rit de necunoscut şi sălbatic, au supravieţuit [21, p. 131-132]. Aceasta s-a întâmplat în ciuda grijii oficialităţilor creştine de a le subordona temerilor faţă de pronia divină, singura care ar fi trebuit să fie responsabilă de asigurarea unei relaţii paşnice a omului cu mediul său de viaţă. În plus, rituri de veneraţie şi recunoştinţă faţă de natura generoasă vin să completeze inventarul practicilor negative, interdicţiile şi tabuizarea care au dominat relaţiile dintre om şi spaţiul sălbatic.

Străvechea religie telurică a supravieţuit şi s-a manifestat în esenţă prin intermediul noii religii agrare. Populaţiile tradiţionale au înţeles că, pentru a-şi asigura necesităţile de bază ale existenţei (alimentare şi de locuit), sunt obligate să pună stăpânire pe terenurile sălbatice, luptându-se astfel cu spiritele care dominau aceste spaţii [28, p. 136]. Transformarea stepelor bogate sau a pădurilor întunecate în ogoare şi în spaţii locuibile a coincis cu obţinerea bunăvoinţei duhurilor care populau respectivele pământuri şi situarea lor în slujba noii ordini umane. Mircea Eliade a subliniat dimensiunea cosmogonică a acestui proces: „Fie că este vorba despre defrişarea unui teren necultivat sau despre cucerirea şi reocuparea unui teritoriu locuit de «alte» fiinţe, luarea rituală în stăpânire trebuie, oricum, să repete cosmogonia" [14, p. 31].

În *religia casnică* a grecilor antici, protejarea familiei de forţele malefice era realizată prin circumambulaţia rituală a bărbatului în jurul proprietăţii sale, însoţită de invocarea Larilor şi a Manilor proprii. Actul respectiv asigura crearea unui *hectum*, o îngrădire sacră a locului. Este important de sesizat că, în acest sistem religios privat, mormântul familiei reprezenta, de asemenea, o parte a acestei proprietăţi. Istoricul Fustel de Coulanges explica faptul că, la aceste duhuri, foarte strâns legate de vatra casnică a unei anumite familii, s-au adăugat treptat divinităţile mediului natural. Ultima etapă a acestui proces aduce confundarea celor două panteonuri personale, extinderea lor şi configurarea cultului public al zeilor olimpieni [10, p. 176-177].

Alături de alte elemente ale naturii care au trezit comportamente culturale duale, de îndepărtare şi apropiere, se numără şi apele. În vederea atenuării potenţialului lor nociv pentru fiinţele umane care încercau să le subordoneze şi le folosească, sursele acvatice din interiorul sau din limita spaţiului locuit au suferit un proces de „domesticire" sau de culturalizare, de sublimare a latenţelor lor negative. Era necesară o astfel de redimensionare simbolică, pentru că ţăranii nu-şi permiteau să trateze apele ca pe un cadru natural pasiv şi distanţat; acestea au fost mereu o resursă materială care serveşte nevoilor cotidiene ale comunităţii rurale. Sistemul creştin a iniţiat, coordonându-se cu elemente de substrat precreştin, propria viziune asupra momentelor propice pentru oficierea riturilor de apropiere şi folosire în scop cultual a apelor comunitare, consacrând sărbători speciale acestui element. Aceste sfinţiri şi recunoaşteri ale apelor ca instanţe rituale s-au adresat deopotrivă *surselor naturale* (izvoare, pârâuri, râuri, bălţi, lacuri) şi celor *amenajate* (fântâni, cişmele), fără a fi însă neglijate diferenţele sensibile dintre acestea la nivelul mentalităţii folclorice. În afara oficierilor periodice, canonice şi necanonice, raportate la specificul cultural al unui anume eveniment religios sau al unui episod din ciclul agrar, în cadrul cărora apele sunt inventar ritual sau instanţă venerată, sursele acvatice edificate de fiinţele umane în scopuri practice trebuiau să fie

supuse unei sacralizări inițiale, prin care ele deveneau utilități casnice, parte integrantă a spațiului domestic.

Frecventele aspersiuni cu agheasmă, oficiate în mediul ecleziastic și considerate gesturi liturgice acceptate, alături de adaptările lor populare, servesc unei multitudini de nevoi spirituale și materiale. Analizând reminiscența unor procedee magice în inventarul sacramentelor oficiale peformate în mediul ecleziastic medieval, Robert W. Scribner identifică trei moduri prin care acestea au alunecat treptat spre o finalitate necanonică: o funcție clar exorcistică, una de binecuvântare și consacrare, și una pregnant pragmatică sau instrumentală, în scopuri mundane [27, p. 480].

În ciuda anumitor viziuni ostile din interiorul mediului ecleziastic, necesitatea de a răspunde prin binecuvântări și sfințiri cerinței creștinilor de a plasa sub jurisdicția sacrului oficial spațiul pe care-l locuiesc și frecventează a triumfat. Se cunoaște faptul că nevoia de binecuvântare a realităților pământești a condus la proliferarea unui regim al slujbelor speciale, cu destinație particularizată în funcție de context, regim care nu se regăsea în directivele de cult ale bisericii primare. Atunci când administrația centrală a bisericii a constatat creșterea graduală a numărului acestor practici – cum ar fi perioada post-tridentină din creștinismul apusean –, ea încearcă să le reglementeze și să le limiteze numărul. Astfel, mijloacele de trecere a obiectelor materiale din dimensiunea mundană în recuzita cerească scad de la circa 100 la aproape 20 în *Ritualul roman* al Papei Paul al V-lea, stabilit în 1614 [11, p. 78].

Noile *ierurgii*, apărute în urma unor presiuni din sfera religiei populare, sunt „cerute de desfășurarea și evoluția normală a vieții credincioșilor, care creează mereu împrejurări, condiții noi de viață și nevoi noi, care se cer satisfăcute prin noi servicii religioase" [3, p. 493]. Teologii au văzut această instaurare în mundan a sacrului ca fiind salvarea elementelor lumii create „sub puterea blestemului" [3, p. 491], a păcatului primordial.

Astfel, sfințirea fântânilor este integrată în categoria ierurgiilor de binecuvântare a satului sau a casei; ele sunt o formă prescurtată a consacrării unei biserici. Slujba respectivă se realiza în două etape: la punerea temeliei și la terminarea și intrarea în casa nouă [9, p. 193]. Printre diversele elemente ale lumii materiale care necesită o consacrare de tip creștin, una dintre cele mai importante rămâne cea a edificiilor de cult și a locuințelor laice. De asemenea, strâns legată de întregul gospodăriei țăranului și parte a mediului domestic în care acesta își desfășoară existența, fântâna este un important reper spațial. Înainte de a fi folosită, fântâna trebuie stropită cu agheasmă și binecuvântată printr-o rugăciune specială citită din *Molitfelnic* [9, p. 194]. Se pare că adăugarea unei rugăciuni speciale la inaugurarea unei fântâni s-a impus mai cu seamă în creștinismul oriental, iar în spațiul românesc primele mărturii documentare privitoare la această slujbă apar începând cu secolul al XVI-lea [12, p. 161].

Deși motivația principală oferită de biserică acestor practici este una prin excelență augurală, funcția lor apotropaică este evidentă în ritualurile de delimitare a hotarului unei noi așezări și de subliniere a regimului diferit pe care aceasta îl capătă în antiteză cu spațiul rămas exterior – lăsat în continuare la îndemâna vechilor duhuri ale naturii sălbatice – și reluate periodic în anumite momente ale calendarului agrar, atunci când era invocată revărsarea harului divin asupra ogoarelor colectivității.

Fântânile exterioare vetrei satului au un statut special în imaginarul magico-mitic. Trăsătura acestor izvoare amenajate de a reprezenta un interval de trecere spre lumea de dincolo se asociază mai ales când ele sunt izolate, săpate lângă ogoare sau la limita exterioară a comunității („la răscruci", „în câmp", „în margine de sat", „în țarină"). Într-o explicație pragmatică s-a considerat că acestea ar fi fost mai dificil de realizat și ele ar servi celor care

au mai multă nevoie de apă, făcându-le propice pentru oferirea *pomenii de apă*. Totuși, nu lipsește nici obiceiul de amenajare a unei surse naturale deja existente: „Unde se găsea izvor" (Bacău, Galați, Neamț) sau „Pe la izvoare de apă" (Galați). Accesul colectiv la resursa acvatică este o trăsătură esențială, chiar și în cazul fântânilor private: „La drum, să bea toată lumea și pe câmp. Acum fac și în curți și face portiță să mai ia și alții" (Neamț) [26, p. 264].

Aceste mărturii etnografice confirmă inversa proporționalitate între gradul de sacralitate a fântânilor și integrarea lor în spațiul privat. Gradul maxim li se cuvine astfel apelor curgătoare și surselor acvatice care apar la suprafața solului fără intervenția omului. În tratatul său de meteorologie, Aristotel făcea deja distincția între apele naturale (*automata*) și cele obținute de om (*cheirometa*) [19, p. 106]. În acest sens putem înțelege de ce în satul Amărăștii de Jos din județul Dolj se făcea pomană și petrecere, la inaugurare, doar la fântânile din câmp [16, p. 65]. În contextul calendarului ritual al localității acestea sunt, de asemenea, preferate pentru oficierea obiceiurilor calendaristice din ciclul riturilor apei (*sfințirea mare* de Bobotează, ceremoniile împotriva secetei) sau familiale („fântâni ale mortului").

În satele din Moldova istorică locul unde se va săpa fântâna este ales conform regulilor imaginarului spațial arhaic, și anume prin încercări de ghicire a valențelor pozitive ale punctelor teritoriului rural, considerate a fi mai puțin expuse forțelor malefice. Informațiile din AFMB relevă, într-o proporție covârșitoare, preocuparea fântânarilor și ctitorilor pentru găsirea unui „loc curat". În ciuda acestei constante, la nivelul întregului teritoriu investigat, respondenții dau un înțeles diferit acestei expresii, de la sublinierea unei purități empirice („loc curat, ridicat, nemlăștinos", „în grădină", „departe de grajduri"), la exigențe de natură magico-mitică.

De fapt, pericolul supranatural principal, cel care motivează indirect toate riturile de protecție și divinație performate înaintea deciziei de alegere definitivă a teritoriului, este preexistența unui spirit negativ – stăpân al locului. Unele practici divinatorii oferă o percepție mai clară asupra acestei situații nedorite. De exemplu, în sate din Basarabia se obișnuiește să se lase, în mici gropi intenționat amenajate pe locul viitoarei case, grămăjoare de grâu sau semințe, pahare cu apă. Se considera că dacă, peste noapte, acestea erau deranjate sau apa din vas scădea, locul respectiv era „ocupat" și era necesară schimbarea lui [1, p. 80]. Ritul respectiv se integrează într-o categorie generoasă de gesturi oblative din cultura populară românească, cu efect de conștientizare și îmbunare a unor prezențe supranaturale, alături de care țăranii sunt nevoiți să conviețuiască în mediul lor de viață, în anumite contexte rituale.

Apariția unui izvor este văzută ca un act supranatural în imaginarul arhaic, fapt care încurajează acte de divinație pentru găsirea acestuia, cum ar fi manipularea magică a *firului de cânepă*: „Se toarce cânepă pe trei fire și se așează în trei locuri. Pe fusul unde se prinde peste noapte mai multă rouă, acolo se face fântâna" (Calafindești – Suceava). Un alt element augural folosit în ritul divinatoriu al „găsirii izvoarelor" este *colacul*: „Se fac șase colaci. Unu din ei sî dă de-a dura. Unde se oprește el, acolo faci fântâna" (Vatra Moldoviței – Suceava). De asemenea, identificarea izvorului cade în sarcina fântânarilor, care „puneau urechea și ascultau glasu pământului. Unde spuneau ei, acolo se săpa" (Bogza – Sihlea – Vrancea). Într-un mare număr de localități anchetate din Moldova, recunoașterea nivelului apropiat al apei subterane este susținută de prezența la suprafață a unor plante specifice, cu rolul de a marca un teren umed și apropierea pânzei freatice.

Informațiile din AFMB relevă necesitatea ctitorilor de fântâni de a evita locurile intens marcate negativ, conform unor reguli generale ale imaginarului folcloric. Din acest punct de vedere, spațiile nerecomandate prin tradiție să fie săpate pentru descoperirea

unui izvor corespund, în mare măsură, celor neprielnice construirii unei case: lângă cimitir, la locul unei morți, în apropiere de mlaștini, la hotare vechi, la răspântii [30, p. 72]. În cazul versiunilor românești ale baladei despre Meșterul Manole, instanța nocivă a locului este cauzată de preexistența unui zid părăsit sau a unei mlaștini. Într-o variantă din colecția lui Grigore Tocilescu, acest caracter demonic preexistent al locului ales pentru clădire este considerat motivul principal din cauza căruia construcția nu a putut fi încă încheiată: „Sunt trei zidurele,/ De trei domni zidite/ Și nu-s isprăvite,/ Că-s afurisite" [apud 33, p. 80]. Totuși, o diferență specifică se constată în ceea ce privește fântânile săpate la răspântii, deoarece aceste locuri sunt considerate propice pentru așa-numitele „fântâni ale morților": „Se fac la răspântii de drumuri să fie la îndemâna călătorilor, în amintirea răposaților" (Dobârceni – Botoșani).

Analogii se pot stabili și între locurile considerate benefice pentru stabilirea unei locuințe și cele favorabile pentru edificarea unei fântâni. Luarea în considerare a principiilor magice este completată, desigur, de recunoașterea calității sacre a fântânii din perspectivă religioasă: „Fântâna e un lucru sfânt. Se face în locuri curate" (Lespezi – Iași). Una dintre motivațiile cele mai serioase pentru evitarea construirii este cea legată de eventuala ipostază funestă a spațiului respectiv: „Să nu fie îngropat cineva, să nu fi murit cineva acolo" (Hârtop – Preutești – Suceava) sau „Diparti di locuri undi s-o-ntâmplat moarti primejdioasî" (Topolița – Grumăzești – Neamț).

O impuritate originară a punctului în care se va construi casa determină o viitoare existență nefericită a familiei care va locui aici. În cazul fântânii valența negativă a spațiului se manifestă, conform datelor din AFMB, prin dispariția izvorului: „Locuri curate, ferite de spurcăciuni, altfel se spune că izvorul ar dispărea" (Smârdan – Galați). Mai mult, ignorarea modalităților care asigură identificarea apei poate duce la zădărnicirea eforturilor de săpare în locul respectiv. Considerată de natură hierofanică, apariția apei la suprafața solului este pusă pe seama proniei divine: „Că izvoarele fântânii sunt daruri de la Dumnezeu, de aceea trebuiesc făcute în locuri curate și întreținute frumos" (Coșești – Ivănești – Vaslui). În acest sens, întreaga serie a activităților de aducere a izvorului la exterior va respecta codul social și religios al moralității: „Dacî-s oamini uniț și pun mânî di la mânî, mergi izvoru înainte, da dacî sî ceartî și unii nu pre vreu, sacî izvoru" (Vlădeni – Iași).

Un rol determinant în găsirea și conservarea izvorului fântânii îl au identitatea și calitățile ctitorului, cel care inițiază acest edificiu și răsplătește munca fântânarilor. Informațiile din Moldova relevă un aparent paradox în creionarea profilului său moral. În timp ce în unele sate se ține cont de un imperativ moral pozitiv: „Cel ce face fântâni să fie om curat, să nu fi făcut fapte rele" (Păltiniș – Botoșani), în altele plătirea unei fântâni este tocmai modul oportun de purificare a păcatelor: „C-au multi pacati și vor sî-și liniștească cugetu făcând pomeni" (Ștefănești – Botoșani). Printre trăsăturile pozitive ale acestui personaj, privit cu recunoștință în comunitatea rurală, se numără cea de a fi un individ înzestrat cu noroc: „Sunt oameni credincioși, cu noroc la izvoare" (Ungureni – Botoșani). Deși rolul său este mai cu seamă unul pecuniar, și mai puțin ritual, nu îi poate fi negată o anumită aură de întemeietor, el fiind cel care „a dat drumu la un izvor" (Răucești – Neamț) sau a „scos izvorul la față" (Buhalnița – Cepelnița – Iași). În sate din Basarabia, ctitorul pare să aibă și un rol ritual bine delimitat. În Corpaci – Edineț el este chemat atunci când fântânarii găsesc izvorul; acesta coboară în fântână și apoi îi cinstește pe toți cei prezenți cu un pahar de vin [2, p. 58]. Este un gest simbolic de luare în stăpânire a izvorului de către cel care l-a plătit.

Îndepărtarea apei de vechea sa stăpânire supranaturală începe din momentul anterior săpării fântânii. Răspunsurile la *Chestionarul folcloric și etnografic general* din 1970

subliniază importanța acestui prim timp din procesul de dobândire a valenței augurale a izvorului respectiv și relevă conștientizarea încălcării tabu-ului de către ființele umane care susțin aceste acțiuni direct sau indirect. Riturile anterioare săpării sunt de fapt măsuri de precauție luate pentru depășirea acestui pas primejdios. Ele se încadrează, deopotrivă, în sfera magicului și în cea a religiosului, în categoria sacrificiului și în cea a binecuvântării. Atunci când dominația supranaturală a izvorului este privită în cheie creștină, se consideră că actele de natură liturgică sunt cele mai nimerite pentru neutralizarea ei: „Fântânile sî fac numa undi-i loc curat, undi nu-i stăpânit di diavol" (Agârcia – Viișoara – Neamț).

Conform răspunsurilor la chestionarele pentru alcătuirea *Atlasului Etnografic Român*, evenimentul comunitar al inaugurării fântânilor este subordonat eminamente bisericii. Numeroasele denumiri date de țăranii olteni slujbei oficiate de preotul paroh în preajma noii fântâni reflectă oscilația între situarea ritualului în seria *ierurgiilor de întemeiere* („slujba fântânii", „sfeștania fântânii", „târnositul fântânii"), sublinierea ideii că izvorul respectiv a fost exorcizat și deschis spre întrebuințare („slobozitul fântânii", „dezlegatul fântânii"), și integrarea acestui gest în cultul strămoșilor („pomana fântânii", „parastasul fântânii"). Nu lipsesc nici formele mixte, în care elementul religios funerar este coerent completat de cel laic, predominant social: „pomană cu petrecere" sau „pomană și horă" [25, p. 326-327].

Treptat, simbolurile apotropaice creștine ajung să înlocuiască din ce în ce mai mult vechile semne păgâne, așa cum consacrarea izvorului de către preot a substituit obiceiul de a plasa ofrande pe locul în care se va săpa o fântână. De-a lungul timpului, sacrificiile adresate spiritelor apei care străjuiesc sursa acvatică dobândesc o semnificație funerară, aceasta putând fi o explicație a proliferării impresionante pe care o au *fântânile mortului* în multe zone din arealul nostru etnografic și mai cu seamă în Oltenia. Informațiile de arhivă menționează frecvent îngemănarea, până la identificare, a ierurgiei de inaugurare a izvorului cu oferirea apei respective ca pomană pentru sufletul unui mort din familie. Practica aceasta, ambivalentă din punct de vedere simbolic, reflectă vechea credință a nevoii de apă pe care *dalbul de pribeag* o resimte de-a lungul dificilei sale călătorii și se integrează în contextul a ceea ce a reprezentat în lumea antică „banchetul funerar".

Alături de gesturile specifice care asigură atât inițial, în momentul inaugurării, cât și periodic, trăsăturile rituale ale fântânii, simbolurile creștine care o însoțesc, întăresc ipostaza sacră a acesteia. Funcția crucii de lângă fântână este polivalentă. Ea poate marca trăsătura supranaturală a locului, folosirea sa în rituri legate de apă, dar poate fi și un monument funerar *extra-sepulcral*. Viziunea magică a țăranilor asupra spațiului este exprimată prin alegerea locului în care sunt plasate monumentele funerare dedicate celui plecat dintre vii: „Fiecare mort are patru cruci: crucea de jurământ [...], crucea de mormânt, crucea de izvor (icoană), crucea de pod" [16, p. 258].

În strânsă legătură cu fixarea de însemne funerare în apropierea unui izvor, un statut special în topografia mitică a apelor comunitare o are așa-numita „fântână a mortului" sau „fântână de pomană" întâlnită în majoritatea zonelor etno-folclorice românești. Finalitatea alăturării cultului acvatic de cel funerar este motivată în mediul tradițional de două necesități rituale ce au la bază concepții străvechi: credința de natură cosmografică în existența conexiunilor acvatice dintre cele două lumi (ipostaziată mitic, în folclorul românesc, prin *Apa Sâmbetei*) și ideile despre o mistuitoare și continuă „sete a mortului". Majoritatea informațiilor etnografice despre „fântânile pentru morți" se concentrează asupra celei de-a doua credințe, dar cele două concepții sunt puternic relaționate la nivelul imaginarului magico-mitic, mai ales că, uneori, construirea unei fântâni este completată de cea a unui pod: „Era obiceiul ca omul să-și facă încă din timpul vieții fântână și pod peste apă" [26, p. 263]. Ele sunt construite fie

pentru morții din familie („Familia își pomenea prin asta morții"), fie pentru vii, în vederea viitoarei locuiri în *lumea de dincolo*: „Fântânile se fac și când omul e în viață, ca să aibă apă pe cealaltă lume"; „Pe cea lume, după ce mori, îți trebuie și apă și nu-ți dă nimeni" [26, p. 263].

Trecerea apei subterane de sub patronajul mediului sălbatic și necunoscut, generator de spaime ancestrale, în cel al culturii umane se realiza încă din momentul anterior găsirii izvorului. Acest prim ritual era reprezentat de plasarea unor ofrande pe pământul respectiv. Gestul este asemănător celui care precedă construcția unei case și se poate integra în categoria sacrificiilor de întemeiere și a mijloacelor de captare a bunăvoinței lui *genius loci*, de minimalizare a pericolului generat de încălcarea interdicției. Astfel, înainte de săparea fântânii „se punea o strachină cu apă sfințită, bani de argint și busuioc" [16, p. 258], dar se preferă mai ales însemne creștine, și anume „cruci de fag, stejar în fundul fântânii, când dădeau de apă" [18, p. 143] și chiar icoane [29, p. 216]. Asemănarea ritului incipient de consacrare, prin plasarea unui dar pe locul unde se clădește fântâna, cu cel anterior zidirii unei case este evidențiată prin chiar mărturiile performerilor: „Bani punem și la puț [ca și la clădirea unei case], când vine apă și când începem puțu. Cine dă cu târnăcopu ☒ntâi, ăla ia banu de-acolo" [24, p. 256]. Plata oferită celui care începe operațiunea periculoasă din punct de vedere magic a săpatului, cu valoare de schimb-dar, subliniază și recunoștința exprimată de ctitor față de cel care și-a asumat această sarcină dificilă, fapt evidențiat într-un ritual din Basarabia: „Când dădeau de izvor, cel mai bătrân dintre fântânari chema stăpânul de casă și îi zicea: «Dă-mi o lumânare și o cană di rachiu, și-ți dau o lumânare și o cană de apă bună»" [2, p. 59].

Și în arealul moldovenesc sunt numeroase gesturile rituale care însoțesc diferitele momente din procesul edificării unei fântâni. Acestea pot avea o valență apotropaică la începutul săpăturii: „Înainte de a începe, faci patru cruci" (Boroșești – Scânteia – Iași) sau „Se face cruce cu hârletu" (Berezeni – Vaslui) sau „Se tămâie înainte de a începe lucrul" (Bordeștii de Sus – Bordești – Vrancea). O semnificație oblativă îl are ritul performat în momentul găsirii izvorului: „Și când dă di apă sî pune o jumătate kil di sare, un sfert de zahăr și sî sfințește cu preot" (Orbeni – Bacău). Sarea are, într-o altă localitate, rostul bine definit de a genera izvorului forță și durabilitate (Voinești – Iași), regăsindu-se apoi în actul final de inaugurare a fântânii: „Se dezleagă punând bulgări mari de sare" (Dumeștii Vechi – Dumești – Vaslui). Pierderea rolului inițial apotropaic al sării face ca acest element să primească, în mentalitatea populară, unul demagizat de conservare a purității și gustului apei respective: „Cum nu se strică sarea, așa nici apa să nu se strice" (Urecheşti – Bacău).

Extinderea sferei sacrului creștin în acest inventar ritual este ilustrată de concordanța dintre crucea din fundul fântânii, plasată în apropierea izvorului, și cea ridicată pe acoperiș sau în imediata vecinătate a acestei construcții: „Se pune cruce de lemn la fântână, deasupra ei" [16, p. 65]. De fapt, însuși gestul de plasare a unui însemn creștin (cruce sau icoană) în apropierea fântânii echivalează cu trecerea locului respectiv din domeniul sacrului păgân în cel al harului creștin iar, la nivel magic, deschide calea apelor subterane către comunitatea umană: „Se pune cruce la fântână pentru «dezlegatul fântânii»" [16, p. 66]. Într-un sat din Vâlcea țăranii văd aceste simboluri ca o confirmare definitivă a statutului creștin primit de fântâna recent inaugurată: „Și la fântână se face sfeștanie: se chema popa, cetea dezlegarea apei. Apoi se punea icoană cu sfântul celui care a săpat fântâna, ca semn că ești creștin. Nu e bine să stea fără icoană" [5, p. 270].

O ofrandă alimentară este aruncată în fântână cu prilejul noii recolte, amintind de înfrățirea spiritelor acvatice cu cele răspunzătoare de fertilitatea terestră, precum și de ceremonialul religios de sfințire a primelor roade la sfârșitul ciclului agrar: „Se făcea odată cu prima pâine din noua recoltă o pâinică numită «lipie», care se arunca în fântână pentru broaște sau pentru belșug" [17, p. 112]. Nu întâmplător, broaștele sunt percepute în imaginarul

popular autohton ca fiind ipostaze reptiliforme ale duhurilor acvatice, având rolul de a marca existența unui izvor: „Când sapi o fântână și găsești în pământ broască, să știi că acolo ai să dai de izvor" [22, p. 971]. Mai mult, prezența broaștelor indică, în mentalitatea tradițională, calitatea apei [7, p. 304]. La popoarele slave, dar și la unele populații indigene din America, relația broaștelor cu elementul acvatic este confirmată de manipularea acestora în riturile de ploaie [23, p. 424-425]. Valența benefică a broaștelor în procesul de identificare a izvorului fântânii este menționată, conform AFMB, și în Sadova – Suceava: „Sî fac la vâna di apî, uni găsășți broașți".

Spiritele fântânii se încadrează în categoria „păzitorilor pragului", așa cum a numit Arnold Van Gennep duhurile care supraveghează spațiul sacru și care urmăresc respectarea tabu-ului. Folcloristul francez a identificat această categorie de divinități auxiliare la populații orientale vechi, existența lor fiind întărită de faptul că „lor li se adresează rugile și sacrificiile; ritul trecerii materiale a devenit un rit de trecere spirituală. Nu mai reprezintă un act de trecere care realizează pasajul, ci o forța individualizată ce asigură pasajul în mod imaterial" [32, p. 30]. De multe ori, zeii *limen*-ului sunt apariții zoomorfe sau întruchipări teriomorfe ale naturii sălbatice (dragoni înaripați, sfincși, monștri de toate felurile).

Spaima apropierii de izvorul sacru trebuie astfel îndepărtată prin rituri de protecție performate de agenți rituali înzestrați cu forțe magice. Binecuvântarea creștină a apei de către preot este uneori precedată de o exorcizare de esență precreștină a locului unde va fi săpată fântâna. O practică din Maramureș ilustrează în mod grăitor această necesitate rituală: „Babe bătrâne descântau locul unde trebuia să se sape fântâna" [17, p. 143]. Același agent al sacrului din perspectivă populară realizează ritul preliminar găsirii apei și în Banat: „Bătrânii, înainte de a începe săpatul, aduceau câte o babă care tămâia locul" [17, p. 143]. În satul Cornova din Basarabia, cel chemat să inducă locului o natură benefică este tot un om în vârstă: „Începe fântâna un om mai bătrân, mai curat, ca să nu dispară apa, izvorul de acolo" [29, p. 215]. În Moldova din partea dreaptă a Prutului este considerată de bun augur alegerea locului de fântână de către un bărbat (Moara Nică – Moara – Suceava) sau de un om cinstit: „Cel care începe să sape să fie om cinstit (curat)" (Motoșeni – Bacău).

În afara situațiilor concrete în care descoperirea izvorului a fost ritualizată în mediul folcloric, se adaugă mărturii indirecte care subliniază, iarăși, ideile superstițioase care au învăluit această veritabilă intruziune a omului în spațiul sacrului acvatic. Un exemplu deosebit de interesant îl găsim într-un joc de priveghi din județul Botoșani, joc numit chiar „Fântâna", în care este descris, la modul aparent demagizat, specific acestei relicve de rit funebru cu largi implicații mitico-simbolice, descoperirea unui izvor: „Un moșneag cu glugă se îmbracă în alb. Sapă o fântână. În timp ce se apleacă i se toarnă apă în cap. El strigă c-a găsit izvorul. Atunci toți se năpustesc pe fântână și produc ilaritate" [26, p. 203].

Binecuvântarea și inaugurarea prezenței supraterane a apelor sunt constant însoțite de o masă rituală organizată în apropierea fântânii și oferită de ctitorii ei. Acest ospăț comunitar devine prilej pentru o extinsă petrecere sătească, elementul magico-ritual, cel religios și cel social completându-se astfel reciproc: „Se pune masă, preotul sfințește" [26, p. 265] și „Se făcea o slujbă, slobozirea fântânii, cu pomană, cu mâncare, băutură și urări în cinstea ctitorilor și a izvorului, să fie binecuvântat" [25, p. 326]. Comensualitatea în onoarea unui nou edificiu, alăturată lustrațiilor efectuate în locul respectiv, este considerată de Arnold Van Gennep un gest de îndepărtare a *tabu*-ului și acesta funcționează la fel, indiferent dacă este vorba de un spațiu construit sau de unul cultivat [32, p. 31]. În structurile sale magice de profunzime, comensualitatea implică mereu o invitație mută adresată unor puteri supraumane, având astfel rolul de *captatio benevolentiae* și de rit de agregare pașnică a umanului cu non-umanul.

Așa cum relevă sursele etnografice, cei care beneficiază de „pomana fântânii" – dintre care nu lipsește *pomana de apă*, alături de cea alimentară –, în numele divinităților protectoare ale locului, sunt muncitorii care au clădit fântâna sau fântânarul, dată fiind trăsătura lui de erou întemeietor care și-a asumat încălcarea *tabu*-ului: „Se dădea de pomană meșterului o găleată nouă, plină cu apă, și o pânză lungă de la ghizdelele fântânii până ajungea la apă" [26, p. 265]. Acest ritual este confirmat și de informațiile din AFMB: „După ce se termină fântâna, proprietarul ei trebuie să dea celor care au lucrat fântâna o bucată de pânză lungă de la gura fântânii până în fundul ei, să aibă pe ce coborî sufletele să bea apă" (Dumbrăveni – Suceava). Motivația magică a oferirii unei *punți* reprezentată de pânză, atât de prezentă în sistemul oblativ tradițional românesc, este dată de intenția de a răscumpăra, printr-un prag simbolic, încălcarea limitelor instituite dintre lumi și are, în același timp, scopul de a facilita vocația funerară a fântânii. Alteori, ca probă a mutațiilor culturale și a cuceririi acestui domeniu al sacrului de către agenții rituali specializați, această *punte* se dăruiește preotului: „Se pune un șervet de cânepă, se dă drumul apei și apoi se dă de pomană șervetul popei" [25, p. 327].

Pe lângă gesturi ceremoniale supraadăugate, componenta magică esențială este reprezentată de manipularea celei dintâi ape provenită din sursa respectivă, care este binecuvântată și răspândită asupra locului și a semenilor prezenți: „Se scoate apă, se toarnă într-un castron de marmoră, pe care o binecuvântează preotul, cu care apă se botează locul împrejurul puțului, precum și pe cei care sunt de față la sfințire. Restul se toarnă în puț"[2].

În afară de grija deosebită acordată păstrării izvorului și a calității sale rituale, în termeni magici și creștini, riturile de întemeiere a fântânii prezintă numeroase asemănări cu cele de zidire a casei și prin prisma dezideratului de a se construi un zid durabil. Ca și în cazul edificiilor de locuit, o permanentă teamă de surpare a peretelui din jurul fântânii însoțește acest adevărat act demiurgic. Diminuarea acestui pericol pare să fie și rostul riturilor de natură creștină care preced începerea lucrului: „Când se începe fântâna se face o cetanie, ca să nu se surpe" (Moțca – Iași) sau „Se zice că atunci când nu se face slujbă se surpă malurile" (Țibucanii de Jos – Țibucani – Neamț). În mentalitatea tradițională, explicația mistică oferită acestui eveniment nedorit este legată de valența malefică a locului și ar trebui să reprezinte un semnal pentru schimbarea lui: „Dacă este un loc blăstămat, necurat, fântâna sî dărâmă, nu poati s-o facî, trebuie să cauți alt loc mai curat" (Zănești – Neamț). Această situație subliniază importanța faptului de a se lua în considerare, înaintea deciziei de întemeiere, legile cosmografiei magice a teritoriului rural: „Se fac numai în anumite locuri pentru a nu se nărui" (Berezlogi – Sirețel – Iași). Totuși, viziunea rituală a încurajat credința în posibilitatea de a se elimina autoritatea demonică a locului respectiv prin gesturi apotropaice de proveniență creștină: „Dacă-i bini di apî la loc necurat, trebi facutî agheazmî" (Frasin – Suceava).

În același context al analogiei cu riturile de întemeiere a locuințelor se constată că într-una dintre comunitățile rurale anchetate indirect prin *Chestionarul folcloric și etnografic general* s-a menționat o practică arhaică din seria jertfelor simbolice aflate la baza oricărui edificiu: „Când începi zidu se pune o umbră de animal ca să ție zidu acela" (Rădeana – Ștefan cel Mare – Bacău). Imperativul unei jertfe oferite în schimbul atragerii bunăvoinței stăpânului supranatural al locului are o mare vechime în cultura arhaică a umanității și a fost discutată în folclorul românesc în contextul legendelor despre jertfa zidirii și a motivului sud-est european despre ridicarea unei mănăstiri, a unui pod sau a unui castel. Specialiștii au interpretat acest ritual ca fiind un mod de neutralizare a fricii omului de „ceva nou". O construcție nouă ar supăra duhul locului și de aceea el pretinde un sacrificiu de îmbunare și inițierea unei relații de ospitalitate [apud 33, p. 75].

În sate din nordul Basarabiei, o reminiscență a sacrificiului propriu-zis este reprezentată de provocarea unui „plâns ritual" a unor copii aduși la locul unde se va săpa fântâna. Cu toate că gestului i se conferă, în zilele noastre, semnificații diverse și demagizate („Cu cât va lăcrima el mai mult, cu atât izvoarele fântânii vor fi mai puternice" sau „Ei aveau să țină minte toată viața că fântâna este un loc sfânt și că trebuie respectată mereu") [6, p. 35], credem că intenția lui originară era reamintirea și simularea jertfei anulate între timp.

Legătura dintre hierofania acvatică și sacrificiul unei ființe a devenit, în mediul creștin occidental, o temă favorită din inventarul narativ oficial. Bogatul nomenclator hagiografic catolic, legat, în diverse moduri, de izvoare sau fântâni, dovedește specificul occidental al modului în care a evoluat aici simbolismul acvatic arhaic. Motivul central al legendelor de proveniență creștină, care conferă identitate numeroaselor izvoare și fântâni primite moștenire de creștini de la celții păgâni, este martirajul unui sfânt din al cărui corp apare un izvor, nucleu narativ susținut de fapt de elemente din mitologia păgână nordică [13, p. 49-50]. Un celebru exemplu al unei astfel de legende este cea redată de Sfântul Grigorie de Tours, care povestește cum o fântână din Brioude a devenit un important centru de pelerinaj catolic după ce Sfântului Iulian i s-a tăiat capul în apropierea ei [20, p. 568].

Analizând mecanismul specific prin care au fost configurate reperele sacrului spațial de natură creștină, istoricul apusean Ken Dowden identifică drept bază a calității speciale a locurilor respective un fenomen șocant sau contrariant pentru comunitatea umană, care transcende condiția normală a existenței cotidiene, generând o legendă locală cu o mare forță de supraviețuire. Exemple de acest fel de întâmplări sunt moartea neașteptată a unei persoane importante, căderea unui meteorit, o hierofanie tulburătoare [13, p. 28]. Prin înregistrarea morții sfântului în apropierea apei sau prin simultaneitatea dintre apariția izvorului și dispariția biologică a patronului său creștin, hagiografiile apocrife și canonice au asigurat continuitatea acestui cult ancestral al apelor chiar în interiorul religiei oficiale.

De fapt, tema sacrificiului unui sfânt pe locul unde se va ivi în mod miraculos un șuvoi de apă pare să fie o variantă refuncționalizată de mentalitatea creștină a obiceiului păgân al jertfirii intenționate, având scopul bine determinat de a încuraja apariția izvorului. Oricum, cele două idei similare din punct de vedere structural, dar diferite din punct de vedere funcțional, se asociază celei de-a treia, prezentă în legendele de întemeiere din bogatul epos sud-est european despre jertfa zidirii [33, p. 103]. Acolo, motivul mitic alătură emergența neașteptată a apei de moartea fie a meșterului principal, fie a victimei – obiect al sacrificiului: „Unde-mi cădea,/ Cruce se făcea,/ Și d-alături,/ Cișmea izvora/ Cu apă curată/ Trecută prin piatră" [31, p. 470].

Examinând cu atenție legendele mitologice românești și universale referitoare la *Știma apei*, etnologul Constantin Eretescu subliniază raportarea nucleului lor narativ – solicitarea unei jertfe umane de către o apă, întruchipată sau nu printr-o ființă mitologică – la ritualuri concrete de ucidere, performate în cadrul unor rituri agrare. Dacă într-o etapă inițială, așa cum arată miturile vegetaționale ancestrale, ființa jertfită era tocmai divinitatea, treptat, odată cu schimbarea paradigmei culturale, moartea intenționată și necesară a fost înlocuită de una accidentală și, într-o fază și mai nouă, cu cea a unui substitut al divinității [15, p. 12].

În ciuda unui inventar restrâns al patronilor creștini ai apelor românești, legende autohtone locale au asociat izvoarele reale de aura legendară a unor personaje istorice. Acest proces este demonstrat de existența numeroaselor fântâni legate de biografia domnitorului Ștefan cel Mare, generate datorită unor acte miraculoase sau pioase ale domnului Moldovei: „Ștefan s-a rugat lui Dumnezeu și a împlântat lancea în pământ, de unde a țâșnit apă rece și limpede" [4, p. 510]. Dată fiind dimensiunea sacră pe care personajul istoric a dobândit-o în

mentalitatea colectivă, aceste fântâni capătă calități taumaturgice. Atunci când în inventarul legendar autohton apare un tipar asemănător cu cel occidental, pierderea informației inițiale din memoria locală nu diminuează identitatea specială a locului respectiv: „În satul Vatra se afla o fântână în care se spune că a fost aruncat capul unei doamne, în vechime. Nu se știe cine era" [4, p. 507].

De fapt, caracterul magic al apei ar putea fi susținut de evenimentul în sine al sacrificiului și mai puțin de uitata identitate istorică a sacrificatului. O legendă creată în jurul *Fântânii vrăjite*, situată în apropierea localității Curtea de Argeș, amintește această idee, învеșmântată într-o perspectivă creștină: „Preotul satului a visat pe Sfânta Miercuri când a coborât pe un nor și i-a spus că numai când se va îneca o fecioară în fântână, apa se va face bună" [4, p. 510]. Credința că apa fântânilor poate fi folosită de către ființele umane numai în condițiile oferirii unei plăți a fost consistent documentată de Gheorghe F. Ciaușanu în volumul său consacrat superstițiilor poporului român. Acesta amintește de jertfele aduse de diferite popoare vechi surselor acvatice, de la germanii sacrificându-și semenii pentru a-l mulțumi pe zeul râului Saale, la Lamiile și Vilele slave, care-și protejau egoist izvoarele și nu le eliberau fără sacrificiul unui suflet curat [8, p. 205, 233].

Astfel, analiza informațiilor din AFMB confirmă faptul că motivul legendar al sacrificiului unei ființe sacre, cu scopul susținerii magice a hierofaniei acvatice, nu este o invenție ecleziastică. Ea provine din cultura păgână a apelor, a căror domesticire era dependentă, inițial, de o jertfă umană și apoi de una animală. O fază târzie a acestei viziuni superstițioase este semnalată prin numeroasele rituri care însoțesc, rând pe rând, fiecare moment al întemeierii unei fântâni, de la alegerea locului unde aceasta va fi săpată, la cel al apariției izvorului, la etapa amenajării zidului și până la slujba finală de consacrare creștină a noului edificiu.

Note

[1] Această lucrare a fost finanțată prin proiectul postdoctoral CNCS-UEFISCDI (PNII-RU-PD-2011-3-0220, 2011-2013) intitulat *Elemente de religiozitate populară în riturile românești ale apei. O perspectivă socio-antropologică*.

[2] Informație din Cornu – Câmpina – Prahova, în revista „Tudor Pamfile", Dorohoi, anul III, nr. 1-4, ian.-apr. 1925, p. 13-14.

Bibliografie

1. Bâzgu E. Obiceiuri și datini ce țin de construcția și funcționalitatea casei. În: Buletin Științific, Chișinău, Muzeul de Stat de Studiere a Ținutului, ediția a 3-a, 1990, p. 77-96.

2. Bâzgu E., Ursu M. Cultul fântânii și al izvoarelor în Basarabia. În: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, Iași, 2007, nr. VII, p. 41-74.

3. Branișteе E. Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985.

4. Brill T. Tipologia legendei populare românești. Vol. I: Legenda etiologică. Prefață de Sabina Ispas. Ediție critică și studiu introductiv de I. Oprișan. București: Editura Saeculum I.O., 2005. 656 p.

5. Budiș M. Microcosmosul gospodăresc. Practici magice și religioase de apărare. București: Editura Paideia, 1998. 319 p.

6. Buzilă V. Fântânile în sistemul de valori al culturii populare. În: Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științe ale Naturii și Muzeologie. Serie nouă. Fascicola Etnografie și Muzeologie, Chișinău, nr. 5 (18), 2006, p. 29-45.

7. Candrea I.-A. Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică. București: Editura Casa Școalelor, 1944. XXX + 478 p.

8. Ciaușanu Gh. F. Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă. București: Academia Română, 1914. 344 p.

9. Cojocaru N. Tradiţii la cultul creştin. Din perioada primară până astăzi. Suceava: Editura Lidana, 2004. 362 p.

10. Coulanges F. de. Cetatea antică. Studiu asupra cultului, dreptului şi instituţiilor Greciei și Romei. Traducere de Mioara și Pan Izverna. Traducerea notelor de Elena Lazăr. Prefaţă de Radu Florescu. Vol. I. București: Editura Meridiane, 1984.

11. Delumeau J. Liniştiţi şi ocrotiţi. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată. Traducere de Laurenţiu Zoicaș. Vol. I. Iași: Editura Polirom, 2004. 319 p.

12. Dorondel Șt. Moartea și apa. Ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc. Prefaţă de Marianne Mesnil. București: Editura Paideia, 2004.

13. Dowden K. European Paganism. The realities of cult from antiquity to the Middle Ages. London & New York: Routledge, 2000.

14. Eliade M. Sacrul și profanul. București: Editura Humanitas, 1992. 104 p.

15. Eretescu C. Știma apei. Studii de mitologie și folclor. București: Editura Etnologică, 2007. 280 p.

16. Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. I: Oltenia. Elaborarea, îngrijirea ştiinţifică și redacţională a volumului: Alina Ioana Ciobănel, Monica Budiș, Magda Raluca Minoiu. Coordonator general: Ion Ghinoiu. București: Editura Etnologică, 2003. 272 p.

17. Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. II: Banat, Crișana, Maramureș. Elaborarea, îngrijirea ştiinţifică și redacţională a volumului: Alina Ioana Ciobănel, Monica Budiș, Paul P. Drogeanu. Coordonator general: Ion Ghinoiu. București: Editura Etnologică, 2010.

18. Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. III: Transilvania. Elaborarea, îngrijirea ştiinţifică și redacţională a volumului: Alina Ioana Ciobănel, Paul P. Drogeanu. Coordonator general: Ion Ghinoiu. București: Editura Etnologică, 2011.

19. Hidiroglou P. Apa divină și simbolistica ei. Eseu de antropologie religioasă. Traducere de C. Litman. București: Editura Univers Enciclopedic, 1997. 222 p.

20. Hubert J. Sources sacrées et sources saintes. In: Comptes-rendues des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 111e année, 1967, nr. 4, p. 568.

21. Makarius L. L. Le sacré et la violation des interdits. Paris: Payot, 1974.

22. Niculiță-Voronca E. Datinile și credinţele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică. Cernăuți: Tipografia „Isidor Wiegler", 1903. 390 p.

23. Olteanu A. Școala de solomonie. Divinaţie și vrăjitorie în context comparat. București: Editura Paideia, 1999. 609 p.

24. Petrovici E. Texte dialectale. Supliment la Atlasul lingvistic român. Sibiu – Leipzig: Muzeul Limbii Române, 1943.

25. Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. I: Oltenia. Îngrijirea ştiinţifică și redacţională a volumului: Ofelia Văduva, Cornelia Pleșca, Georgeta Moraru, Maria Bâtcă, Ana Alina Ciobănel, Monica Budiș. Coordonator general: Ion Ghinoiu. București, Editura Enciclopedică, 2001. XXVI + 400 p.

26. Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. IV: Moldova. Îngrijirea ştiinţifică și redacţională a volumului: Georgeta Moraru, Ofelia Văduva, Emil Țîrcomnicu. Coordonator general: Ion Ghinoiu. București, Editura Enciclopedică, 2004. XXVI + 442 p.

27. Scribner R. W. Popular Magic and the "Disenchantment of the World". In: The Journal of Interdisciplinary History, Massachusetts Institute of Technology, 1993, vol. 23, no. 3, p. 480.

28. Smith W. R. Religion of the Semites. With a new introduction by Robert A. Segal, New Brunswick – London: Transaction Publishers, 2002.

29. Şoimaru V. Cornova. Chişinău: Editura Museum, 2000. 708 p.
30. Taloş I. Meşterul Manole. Contribuţie la studiul unei teme de folclor european. Bucureşti: Editura Minerva, 1973. 465 p.
31. Teodorescu G. Dem. Poesii populare române. Bucureşti: Tipografia modernă, 1885.
32. Van Gennep A. Riturile de trecere. Traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfaţă de Lucia Berdan. Iaşi: Editura Polirom, 1996. 197 p.
33. Vrabie Gh. Balada populară română. Bucureşti: Editura Academiei, 1966. 546 p.

Abstract

RITES OF FOUNDING WELLS IN MOLDOVA. The paper explores the mechanism of discovering a source and building a rural well in traditional communities from Moldavia. The mystical explanation informing ritual sacrifices, symbolic gifts, protective gestures, divinatory practices is related to archaic ideas about the existence of a maleficent supernatural place owner, established where the water should be found. The analysis also follows the connection with rituals involved by the process of building a house, the ones by which a priest blesses the fields or expels evil spirits from a human territory. Being both a ritual and social place, and a natural resource, the well is always surrounded by care and reverence from the moment of choosing its place to the special Christian service performed at the end, when the community acknowledges its sacred nature.

Keywords: *water rites, Moldavia, well, building, water demon, exorcism, ritual sacrifice.*

Cercetător ştiinţific principal grad III,
Institutul de Filologie Română „A. Philippide”,
Iaşi – România

ACTUALITATEA ŞI IMPERATIVITATEA REDESCHIDERII MUZEULUI BISERICESC DIN CHIŞINĂU

Manole BRIHUNEŢ

Rezumat

Muzeul Bisericesc din Chişinău a avut o pondere deosebită în istoria Basarabiei, cumulând în colecţiile sale sute de piese de orfevrărie bisericească, parte integrantă a patrimoniului cultural al ţării. Despre valoarea acestui muzeu vorbesc elocvent inventarele pieselor, care au devenit un izvor inestimabil de cercetare pentru mai mulţi specialişti în domeniul istoriei şi artei sacre. Pierdut irecuperabil în anii celei de-a doua conflagraţii mondiale (după cum a fost distrus ulterior de sovietici şi Soborul Vechi din Chişinău), acest muzeu a devenit subiectul mai multor căutări şi cercetări, materializate în numeroase publicaţii şi discuţii. În paginile prezentului demers avem intenţia de a accentua rolul acordat de statalitate şi autorităţile ecleziastice formării, în 1943, unui centru religios în inima Chişinăului, unde un loc aparte era rezervat Muzeului Bisericesc, transferat în spaţiile încăpătoare ale fostului mitoc al mănăstirii Curchi, amplasat în proximitatea Bisericii Soborul Vechi din Chişinău. Alături de politica protecţionistă a oficialităţilor locale se cere de menţionat şi rolul personalităţilor – anume ardoarea Pr. Paul Mihail, care promova ideea valorificării patrimoniului ecleziastic prin intermediul unei instituţii muzeale pe potrivă. Despre necesitatea redeschiderii acestui muzeu revenim şi noi în mai multe publicaţii, în speranţa de a fi auziţi şi susţinuţi.

Cuvinte-cheie: *muzeu bisericesc, mănăstirea Curchi, patrimoniu arhitectonic şi ecleziastic, al Doilea Război Mondial, Basarabia.*

Preliminarii. Deşi Muzeul Bisericesc din Chişinău a ajuns de numeroase ori în atenţia cercetătorilor, revenim asupra subiectului în legătură cu un mitoc al mănăstirii Curchi, amplasat la Chişinău, alături de Soborul Vechi, de destinul căruia ţine nemijlocit istoricul Muzeului Bisericesc. În anii celui de-al Doilea Război Mondial acest mitoc a fost schimbat cu Casa parohială a Soborului „pentru a putea crea un centru religios vechiu de cea mai mare valoare, istorică, spirituală şi artistică", inclusiv prin amenajarea unui Muzeu Bisericesc „spre a putea corespunde scopului" [3, f. 1]. Necesitatea amenajării, redeschiderii acestei celebre instituţii muzeale, cu funcţii concrete în vederea păstrării şi protecţiei patrimoniului sacru istoric şi artistic, dar şi cu scop educativ, fusese esenţială acum şapte decenii, fără a-şi pierde din actualitate şi la început de secol XXI. Consultând materialele de arhivă care vin să elucideze unele aspecte din istoricul Muzeului Bisericesc din Chişinău, despre reînfiinţarea căruia ne-am pronunţat în repetate rânduri într-o serie de publicaţii anterioare şi comunicări în cadrul forurilor ştiinţifice [6], revenim la acest subiect, dar nu înainte de a schiţa un tablou succint al evoluţiei mănăstirii Curchi în primii ani ai celei de-a doua conflagraţii mondiale.

File din istoricul Muzeului Bisericesc. Anii 1941–1944 reprezintă o perioadă dificilă în viaţa bisericii din Basarabia, cea mai importantă chestiune fiind lichidarea consecinţelor administrării sovieticilor doar într-un singur an de ocupaţie (28 iunie 1940 – 21 iunie 1941). După 1941 se depun eforturi pentru a aduce în ordine şi bună organizare mănăstirile basarabene, au fost redeschise lăcaşurile sfinte închise, transferate sume financiare şi aduse materiale de construcţie, forţă de muncă pentru reparaţia bisericilor care au avut de suferit de pe urma bombardamentelor, dar şi a demontării crucilor şi cupolelor de către sovieticii ateişti, în râvna lor de a deschide în clădirile mănăstireşti spitale sau case de odihnă.

Analiza suportului documentar ne oferă posibilitatea de a reconstitui destinul mănăstirii Curchi în anii războiului, de a determina averea și dinamica comunității monahale. În 1943 ansamblul monastic Curchi includea biserica de vară, de piatră, trainică, purtând hramul Nașterea Maicii Domnului, construită între anii 1864 și 1872, acoperită cu fier zincat, cu o suprafață totală de 465 m.p. și aflată în curs de reparație, având de suferit de pe urma bombardamentelor sovieticilor [4, f. 99]. Biserica veche de iarnă, purtând hramul Sfântul Mare Mucenic Dimitrie, a fost începută în 1840, sfințită în anul 1844 și reparată în 1902; era de piatră, cu sobe de încălzit, trainică, avea o suprafață de 200 m.p. În 1943 se afla în stare bună. De asemenea, biserica de piatră, rece, în construcție, începută în anul 1912, cu o suprafață de 506 m.p., era neterminată la începutul războiului. Biserica mică, având hramul Tuturor Sfinților, ridicată în cimitirul mănăstirii în anii 1908–1909, era din piatră, acoperită cu fier negru, cu o suprafață de 97 m.p. Toate bisericile mănăstirii erau îndestulate cu podoabe și vase necesare.

Chiliile starețului (stăreția) erau de piatră, ridicate în 1909, într-un nivel și jumătate, acoperite cu tablă de fier și vopsite în verde. Chiliile pentru frați erau de piatră, formau 9 blocuri, din care 6 erau acoperite cu olane, iar 3 blocuri mai noi, în două nivele, erau acoperite cu tablă de fier. În unul din corpurile acoperite cu olane, cu pivniță de piatră sub el, era amenajată trapeza mănăstirii, iar în două camere a fost amplasat atelierul de croitorie. Tot aici se afla și atelierul de cizmărie [4, f. 99verso]. În altă ogradă erau două clădiri de piatră și un hambar de scânduri; una din aceste clădiri servea ca atelier de lumânări, iar cealaltă și hambarul foloseau pentru păstrarea cerealelor. Pe lângă aceasta se afla încă un grajd și o clădire de piatră, în care era amenajată butnăria și se păstrau trăsurile. Afară de curtea mănăstirii, lângă trapeză se afla o clădire de piatră cu 1,5 etaje, acoperită cu tablă de fier, care servea ca sanatoriu. În rând cu aceasta, ceva mai sus, se afla o clădire de piatră, unde era amenajată bucătăria, brutăria și magazia, iar sub clădire se afla beciul pentru murături.

Cât privește alte construcții mănăstirești, menționăm că nu departe de complexul monastic era o clădire veche de piatră, acoperită cu olane, unde a fost amplasată moara veche. În rând cu această clădire era una nouă, de piatră, acoperită cu tablă de fier, unde era amenajată moara nouă a mănăstirii. Clădirea morii, în două nivele și un demisol, a fost ridicată în anul 1916, având o suprafață de 512 m.p.; tot aici se afla și oloinița mănăstirii.

Mai jos de viile mănăstirii găsim o altă clădire de piatră, acoperită cu olane, având toate cele necesare pentru fabricarea vinului. Alături se afla ograda pentru vite, cu clădiri pentru argați, și două șuri pentru bovine, o clădire de piatră acoperită cu tablă de fier, pentru păstrarea produselor. Nu departe de această ogradă era stâna de oi, care aparținea mănăstirii.

Pe moșia Curchi, la o depărtare de 5 km, se afla economia „Cula", toate clădirile fiind de lemn. Numai o singură clădire era de piatră, acoperită cu tablă de fier, unde au fost amenajate bucătăria și trapeza. Pivnițele pentru vin și murături erau de piatră. Tot în economia Cula se găsea și o fântână arteziană [4, f. 100].

Mănăstirea avea cca 4600 m.p. pământ sub vii, livezi și conace, la care se adaugă 50 ha de teren arabil. În 1942 mănăstirea avea titluri funciare în sumă totală de 2 321 200 de lei. Pentru întreținerea monahilor și fraților de ascultare, mănăstirea nu dispunea de un anumit buget, toți erau întreținuți din veniturile gospodăriei comunității monahale.

Cât privește administrarea mănăstirii, menționăm că, în anii războiului, stareț al mănăstirii fusese egumenul Teofilact (Popovici), numit în funcție în anul 1938, înlocuindu-l în acest post pe monahul Nicolae, starețul din perioada sovietică (1940–1941) [7, p. 61].

Membrii consiliului economic al mănăstirii erau ieromonahul Ioanichie, ieromonahul Cleonic, ieromonahul Macarie, ierodiaconul Gurie [4, f. 100 verso]. Discutând asupra dinamicii comunităţii monahale de la Curchi, subliniem că, în 1940 ,aici erau 180 de călugări şi fraţi de ascultare; în 1943 – 63 de monahi şi 35 de fraţi de ascultare, în total 98 de vieţuitori [1, f. 96]. După război, în 1945, numărul monahilor se reduce la 55 de vieţuitori: 36 de călugări şi 19 fraţi de ascultare [5, p. 54], fapt ce demonstrează atitudinea distrugătoare a autorităţilor sovietice faţă de biserică. În vara anului 1943, la mănăstire s-au desfăşurat cursuri speciale pentru monahi, clădirile mănăstirii folosind ca internat şi sală de cursuri „pentru monahii strânşi acolo în acest scop" [1, f. 33].

În oraşul Chişinău, mănăstirea Curchi deţinea două mitocuri şi un loc viran (cu un bordei de piatră în curte, pe str. Botezat, nr. 15) şi care în 1942, contra sumei de 40000 lei, era dat în chirie pentru 16 luni Casei Pădurilor Statului, servind ocolului silvic Străşeni ca depozit de materiale lemnoase. O altă casă de piatră, într-un nivel, cu acoperiş din fier negru, se găsea pe str. Gh. Asachi, nr. 30. Cât priveşte originea acestor clădiri, vom menţiona că imobilul de pe str. Gh. Asachi, nr. 30, fusese o donaţie a ctitorului mănăstirii, căpitanul Teodor Sabău (monahul Filaret) din anul 1810 şi includea case de locuit: 7 apartamente, adică 14 camere cu o pivniţă. Suprafaţa totală era de 252 m.p., suprafaţa curţii – 300 m.p. [2, f. 1].

Unul din mitocuri includea o casă de piatră acoperită cu olane, în două nivele, amplasată pe str. Marele Voievod Mihai I, nr. 2. Mitocul avea o suprafaţă de 512 m.p. şi încă 1562 m.p. neclădiţi, cu 16 camere şi două pivniţe, fiind în curs de reparaţie. Anume acest mitoc a devenit subiectul unui schimb de imobile între mănăstirea Curchi şi Biserica Soborul vechi din Chişinău întru extinderea spaţiului şi deschiderea aici a Centrului religios. În aceeaşi ordine de idei, menţionăm că, în septembrie 1942, mitocul a fost dat în chirie Casei Asigurărilor Sociale din Chişinău contra sumei de 100000 de lei anual, conform adresei nr. 8024/942, pe un timp de un an de zile [2, f. 24]. Procesul-verbal al consiliului comunităţii monahale a fost aprobat de ÎPS Efrem. După expirarea termenelor de arendare s-a revenit asupra acestui mitoc, deja în legătură cu schimbul imobiliar. Starețul mănăstirii, egumenul Teofilact (Popovici) a primit o autorizaţie de a încheia şi a semna contractul de arendă din numele comunităţii mănăstirii, fapt legiferat şi în procesul-verbal al Consiliului economic al mănăstirii.

Revenind la subiectul abordat de noi privind Muzeul bisericesc din Chişinău, vom menţiona că, la 3 septembrie 1943, primarul or. Chişinău colonelul A. Dobjanski se adresează ÎPS Efrem, episcop-locotenent al Arhiepiscopiei Chişinăului, cu o scrisoare, prin care vine cu rugăminte de a li se permite schimbul de imobile între mănăstirea Curchi şi Biserica Soborul Vechi din Chişinău, unde paroh era Pr. Paul Mihail. Anume în mitocul mănăstirii, amplasat în vecinătatea Soborului Vechi, str. Marele Voievod Mihai I, nr. 2, având o suprafaţă de cca 2000 m.p. şi se preconiza fondarea Centrului religios şi transferul Muzeului bisericesc care funcţiona pe lângă sobor.

Din mesajul primarului de Chişinău aflăm despre lucrările care deja au fost efectuate şi oportunitatea cumpărării mitocului mănăstiresc, după cum urmează:

„În executarea ordinului Domnului Mareşal Conducător, Primăria municipiului Chişinău a păşit la lucrările de sistematizare a întregii zone din jurul Soborului Vechiu, pentru a putea crea un centru religios vechiu de cea mai mare valoare, istorică, spirituală şi artistică.

Până în prezent s-au efectuat următoarele lucrări:

1) *S-au dărâmat peste o sută de apartamente insalubre, urmând a se continua*

operațiunea până la obținerea unui spațiu de degajare, suficient.

2) *Se execută mari lucrări de evacuare a moluzurilor.*

3) *S-a procedat la exproprierea imobilelor dinspre Nord-Est în valoare de peste 3 000 000 de lei pentru instalarea bisericii de lemn.*

4) *Urmează a se aduce, instala și completa biserica din lemn.*

5) *A se îmbunătăți arhitectura exterioară și interioară a Soborului Vechiu.*

6) *A se amenaja Muzeul bisericesc spre a putea corespunde scopului.*

7) *A se executa peluze, ronduri, șosele, socluri, scări, plantații etc.*

8) *Pentru degajarea bisericii este necesar însă a înlătura și Casa parohială, care de altfel, este necorespunzătoare.*

În schimbul Casei Parohiale Guvernul Basarabiei a răscumpărat de la Mănăstirea Curchi o altă proprietate vecină, mult mai încăpătoare, putând adăposti atât pe Preot, cât și pe cântăreț, precum și îngrijitorii respectivi ai ambelor Biserici și ai Muzeului.

Întrucât operațiunile de la punctul ultim au nevoie de aprobarea Înalt Preasfinției Voastre, avem onoarea a Vă ruga să binevoiți a da această încuviințare, având în vedere că toate lucrările și cheltuielile sunt în beneficul Bisericii și totodată, condițiunile superioare în care va fi instalat Conducătorul Parohiei.

Vă încredințăm, Înalt Prea Sfințite Stăpâne, că vom pune toată râvna și vom face toate sacrificiile pentru realizarea și perfectarea întregii opere".

Analiza scrisorii Primarului de Chișinău către ÎPS Efrem ne conduce spre anumite constatări legate de măsurile efective și de importanța acordată Centrului religios și Muzeului bisericesc care urmau să fie transferate și amenajate în noile spații. Despre măsura acestor operațiuni vorbesc doar câteva fapte: dărâmarea a peste o sută de apartamente insalubre și exproprierea imobilelor dinspre nord-est, amenajarea terenurilor aferente, îmbunătățirea infrastructurii etc., toate măsurile având menirea de a crea un spațiu confortabil, corespunzător cerințelor, pentru amenajarea unui centru religios. Pe de altă parte, anume în clădirile spațioase ale fostului mitoc mănăstiresc vor fi amenajate locuri speciale pentru preotul bisericii, cântărețul, dar și personalul bisericilor și cel al Muzeului (se are în vedere Biserica Soborul Vechi și biserica de lemn, care urma să fie instalată în acest teritoriu – *n.a.*).

Tot în acest scop urma să fie adusă, instalată și completată cu cele trebuincioase biserica de lemn, măsuri care în opinia noastră constituie o parte integrantă a programului național de protecție și valorificare a patrimoniului ecleziastic, rămase fundamentale și de o stringentă necesitate și la începutul secolului XXI. În aceeași ordine de idei se înscriu și operațiunile de îmbunătățire (reparație, restaurare) a arhitecturii exterioare și interioare a Soborului Vechi, care după cum reiese din documentele studiate, ocupa o poziție fundamentală în cadrul centrului religios. Totodată, pe baza materialelor arhivistice studiate, este cazul de subliniat râvna parohului Soborului Vechi, Pr. Paul Mihail, care a depus eforturi considerabile întru fondarea și amenajarea acestui centru, unde Muzeului bisericesc îi revenea o poziție-cheie. Astfel, constatăm că schimbul de imobile avantaja, în primul rând, comunitatea Soborului Vechi, creând condițiile optime pentru elaborarea planurilor grandioase în vederea formării centrului religios la Chișinău.

Revenind la corespondența purtată în legătură cu schimbul imobilelor, menționăm că ÎPS Efrem, luând act de documentul în cauză, eliberat cu nr. 29.098 din 3 septembrie 1943, a aprobat ca Biserica Soborul Vechi să facă schimb de proprietate de imobile cu îndeplinirea formelor legale [3, f. 2]. În adresa parohului Bisericii Soborul Vechi a fost înaintată o scrisoare privind necesitatea înaintării hotărârii Consiliului Parohial pe

această chestiune și obligativitatea conlucrării cu avocatul Arhiepiscopiei de Chișinău pentru elaborarea formelor legale ce urmau a fi semnate în legătură cu actul de schimb al imobilelor. Totodată, la 7 septembrie 1943, în mesajul către Primarul de Chișinău se sublinia că schimbul urma să fie făcut îndeplinindu-se strict toate formele cerute de legile în vigoare [3, f. 3].

În câteva zile, la 10 septembrie, Paul Mihail, preotul paroh al Bisericii Soborul Vechi, ca răspuns la ordinul nr. 943/12.277, trimite în adresa ÎPS Efrem procesul-verbal nr. 943/24 al Consiliului Parohial al bisericii păstorite privitor la schimbul de imobile între parohie și mănăstirea Curchi [3, f. 4]:

„*Parohia Soborul Vechi, Chișinău,*
Proces-verbal nr. 24,

Astăzi, 9 septembrie 1943, subsemnații membri ai Consiliului Parohial al Bisericii Soborul Vechi din Chișinău, ne-am întrunit în casa parohială și având în vedere ordinul nr. 12.277 din 7 septembrie 1943 a Arhiepiscopiei Chișinăului privitor la schimbul de proprietate a imobilului ce formează Casa parohială și imobilul proprietatea m-rii Curchi, situat în preajma bisericii, schimb care este aprobat de ÎPS lt. Efrem al Chișinăului pe adresa nr. 29.098 a Primăriei Chișinăului,

hotărâm a se face acest schimb de imobile, avantajos pentru parohie.

Aducem călduroase mulțumiri d. Guvernator general O. Stavrat, ÎPS Arhiepiscop lt. Efrem, d. primar colonel A. Dobjanski și Directoratului Românizării.

Drept care am încheiat prezentul proces-verbal semnat de cei prezenți: paroh ic. st. Paul Mihail, și membrii Consiliului Parohial – ss. Ilie Burlacu, ss. Ilie Bodi, ss. Chiril Alexandropol, ss. Ștefan Mocanu, ss. Vera Chiriac" [3, f. 5].

Deja la 11 septembrie, în adresa starețului mănăstirii a fost expediată o scrisoare în care se menționa că, până la îndeplinirea formalităților legate de schimbul imobilelor dintre mănăstire și Soborul Vechi din Chișinău, deja a fost emis un ordin adresat parohului Bisericii Soborul Vechi, pr. Paul Mihail, să se mute în imobilul mănăstirii, făcând reparațiile necesare [3, f. 8].

Concluzii. Muzeul Bisericesc din Chișinău a avut o pondere deosebită în istoria Basarabiei, cumulând în colecțiile sale sute de piese de orfevrărie bisericească, parte integrantă a patrimoniului cultural al țării. Despre valoarea acestui muzeu vorbesc elocvent inventarele pieselor, care au devenit un izvor inestimabil de cercetare pentru mai mulți specialiști în domeniul istoriei și artei. Pierdut irecuperabil în anii celui de-Al Doilea Război Mondial (după cum a fost distrus de sovietici și Soborul Vechi din Chișinău), acest muzeu a devenit subiectul mai multor căutări și cercetări, materializate în numeroase publicații și discuții. În paginile prezentului demers am avut intenția de a accentua rolul acordat de statalitate și autoritățile ecleziastice formării, în 1943, a unui centru religios în inima Chișinăului, unde un loc aparte era rezervat Muzeului Bisericesc, transferat în spațiile încăpătoare ale fostului mitoc al mănăstirii Curchi, amplasat în proximitatea Bisericii Soborul Vechi din Chișinău. Alături de politica protecționistă a oficialităților locale, se cere de menționat și rolul personalităților – ardoarea Pr. Paul Mihail, care promova ideea valorificării patrimoniului ecleziastic prin intermediul unei instituții muzeale pe potrivă.

Bibliografie

1. ANRM, Fond 1135, inv. 2, d. 1687.
2. ANRM, Fond 1135, inv. 2, d. 1759.
3. ANRM, Fond 1135, inv. 2, d. 1763.

4. ANRM, Fond 1135, inv. 3, d. 212.
5. Beşleagă V. Cruci răsturnate de regim. Mănăstirea Răciula. 1959. Chișinău: Prut Internațional, 2006. 328 p.
6. Brihuneț M. Reînființarea Muzeului Antichităților Bisericești – o necesitate pentru spiritualitatea noastră. În: Muzeul bisericesc din Chișinău – geneză, împliniri și pribegii. Materialele conferinței organizate cu prilejul a 100 de ani de la fondarea primei instituții muzeale bisericești din Basarabia. Chișinău: EcoEtnoMuseum, 2006, p. 52-54.
7. Golub V. Mănăstirea Curchi. Orhei, 2000. 144 p.

Abstract

THE ACTUALITY AND THE IMPERIOUS NECESSITY OF REOPENING THE CHURCH MUSEUM FROM CHISINAU. The Church Museum from Chisinau held a special importance in the history of Basarabia. It possessed within its collections hundreds of items of church precious metalwork, a component part of the cultural heritage of the country. The inventories of the items speak vividly about the value of this museum, being an inestimable documentary source for several experts in sacred history and art. The museum had been unrecoverably lost during the Second World War (the Old Cathedral from Chisinau was likewise destroyed by the Soviets) and later became subject of several studies and investigations, being materialized in numerous publications and discussions. In the hereby paper we intend to emphasize the role of a religious centre in the heart of Chisinau, planned by the state and the church authorities to be formed in 1943. A distinct place was left for the Church Museum, located in the large spaces of the former metochion of the Curchi monastery, in the vicinity of the Old Cathedral from Chisinau. Besides the protective policy of the local authorities, we should also note the role of personalities, namely the enthusiasm of the Priest Paul Mihail who promoted the idea of displaying the church heritage within a proper museum institution. We return also to the necessity of reopening this museum, by means of several papers, hoping to be heard and gain support.

Keywords: *church museum, Curchi monastery, architectural and church heritage, Second World War, Basarabia.*

Protoiereu mitrofor,
Cercetător științific,
Secția Etnografie, MNEIN

ГАГАУЗОВЕДЕНИЕ В МОЛДАВСКОЙ ЭТНОЛОГИИ (100-ЛЕТНИЙ ПУТЬ)

Елизавета КВИЛИНКОВА

Резюме

В данной статье рассматривается историография по гагаузской проблематике, являющаяся неотъемлемой частью молдавской этнологии. *Выделяются основные этапы развития молдавского гагаузоведения. Отмечается, что основы данного направления были заложены чуть более 100 лет назад. В 70-80е гг. XX в. появляются первые работы гагаузоведов по материальной и духовной культуре гагаузов, то есть этот период характеризуется как этап становления и развития этнографического направления молдавского гагаузоведения. С 90х гг. XX в. по настоящее время идет процесс развития и углубления различных направлений в молдавском гагаузоведении; многие исследования носят междисциплинарный характер. Отмечается вклад в изучение истории и материальной культуры гагаузов ряда молдавских ученых.*

Ключевые слова: *гагаузоведение, молдавская этнология, историография.*

Гагаузоведение – это область научных знаний, связанная с изучением истории, культуры, языка и быта гагаузов. Становление и развитие гагаузоведения имеет свою историю. Нашей целью является рассмотрение основных направлений молдавской историографии по гагаузской проблематике и в связи с этим ***выделение этапов развития молдавского гагаузоведения***. Выделение этапов развития гагаузоведения является достаточно условным, так как в данной области сложно четко обозначить хронологические рамки. В данной статье автор представил обзор работ, связанных непосредственно с этнологической тематикой, поскольку тема молдавского гагаузоведения, ввиду своей актуальности и значимости, нуждается в специальном монографическом исследовании.

Под молдавской историографией гагаузоведения мы понимаем исследования, опубликованные в период существования МССР, в том числе появившиеся в Республике Молдова после 1991 г., а также работы за более ранний период, исследования по которым были осуществлены на территории современной Республики Молдова, авторами, чья жизнь и исследовательский интерес были связаны с этой территорией и которые своими исследованиями в той или иной степени способствовали возникновению и развитию данной области научного знания в Молдове. Ввиду значительного числа опубликованных работ мы остановимся на наиболее значимых научных исследованиях, которые в целом позволят хронологически и тематически проследить тенденцию развития в данной области научного знания.

Наиболее подходящей для отражения указанной проблематики является, на наш взгляд, временна́я периодизация, которая тесно связана с этапами развития того или иного направления в молдавском гагаузоведении и его характерными чертами. О важности изучения историографии и библиографии вопроса свидетельствует тот факт, что различные аспекты, отражающие проблему развития гагаузоведения, являлись предметом исследования ученых-гагаузоведов [59, с. 5-11; 101, с. 27-28; 31, с. 227-234; 34, с. 395-460; 66, с. 92-100; и др.].

Начальный период научного изучения истории и культуры гагаузов данного региона относится к концу XIX – началу XX вв. Он связан с именем известного русского исследователя ***В. А. Мошкова***, который по праву считается основоположником гагаузоведения. Будучи профессиональным военным по специальности (в 1905 г. ему было присвоено звание генерал-майора) он бывал в разных регионах России и Европы, где имел возможность знакомиться с обычаями и традициями различных народов, к которым проявлял огромный исследовательский интерес.

Более всего В. А. Мошков стал известен благодаря работам по тюркологической, и в частности по гагаузской тематике. Лексику гагаузского языка, словарь, а также фольклорные и этнографические данные он начал собирать в 90-е гг. XIX в. у солдат-гагаузов, служивших в Варшаве. В результате многолетней кропотливой собирательской работы, которую он продолжил на территории Бессарабии (прожив среди гагаузов определенное время), ему удалось собрать огромный эмпирический материал. В. А. Мошков первым использовал метод комплексного изучения культурного наследия гагаузского народа (истории, материальной и духовной культуры, языка, фольклора).

В монографии «Гагаузы Бендерского уезда», опубликованной в виде серии статей в нескольких номерах журнала «Этнографическое обозрение» [60], приводится точка зрения автора о происхождении гагаузов, довольно подробно описывается материальная и духовная культура гагаузов (семейная обрядность, народный календарь, мифологические и религиозные представления и т. д.). Несмотря на объемный и ценный полевой материал, представленный в работе В. А. Мошкова, тем не менее, отметим, что он был собран в небольшом количестве сел (в основном в Бешалме, Етулии, Конгазе), что не всегда позволяет проследить имеющиеся региональные и локальные особенности у разных групп гагаузов, так как не во всех случаях указывались пункты, в которых был зафиксирован тот или иной обряд или термин. Значительную ценность при сравнительно-сопоставительном изучении представляют сделанные В. А. Мошковым примечания после каждого раздела относительно существования аналогичных обычаев и обрядов у других народов, а также составленный им первый краткий гагаузско-русский словарь. Непреходящую ценность имеют собранные им фольклорные тексты на гагаузском языке [61]. Значимость его работы заключается также в том, что тексты песен даны с фонетической транскрипцией и нотами. Это, в свою очередь, позволяет проследить процесс иноэтничного влияния и в области мелодики.

Огромный интерес для гагаузоведения представляет публикация В. А. Мошкова «Турецкие племена на Балканском полуострове» [62]. В нем он привел названия, некоторые языковые и культурные особенности различных этнографических групп гагаузов, проживающих на территории Болгарии (болгарские и греческие гагаузы) и Греции (македонские гагаузы), с указанием конкретных населенных пунктов (иногда и количества жителей), в которых они проживали. Здесь же дано краткое описание других тюркоязычных групп Балканского полуострова (гаджялы, герловцы, турки Тозлука, кызылбаши, юруки, караманли и др.).

Несмотря на то, что В. А. Мошков является русским исследователем, тем не менее, говорить о молдавской историографии гагаузоведения без его работ невозможно, поскольку он первым собрал и систематизировал этнографический и фольклорный материал по данной группе гагаузов, тем самым заложив основу

гагаузоведения. Обращение современных исследователей, занимающихся вопросами гагаузской культуры, к работам известного русского этнографа В. А. Мошкова свидетельствует о том, что и ныне они не утратили своей ценности.

В начале XX в. в нескольких номерах журнала «Кишиневские епархиальные ведомости» был опубликован объемный очерк священника ***Н. Стойкова*** «Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени» (1910-1911). Будучи выходцем из местной среды (болгарин), он собрал ценные сведения о редко встречающихся обычаях и обрядах болгар и гагаузов, о состоянии их религиозности, о принципах устройства большой патриархальной семьи у задунайских переселенцев и др. [91]. Как представитель духовенства он довольно подробно описал методы борьбы церковнослужителей с прихожанами, не соблюдавших установленные Церковью праздничные дни. По форме некоторые из этих методов можно отнести к средневековым.

Автор очерка попытался раскрыть причины живучести остатков язычества у задунайских переселенцев и показать наиболее «рациональные» способы их «преодоления». Однако, как представителю духовенства, ему была свойственна субъективность в трактовке содержания некоторых из них. Кроме того, при описании обычаев и обрядов он не всегда указывал населенный пункт, в котором они были зафиксированы, что не позволяет установить конкретных носителей той или иной традиции.

Огромную ценность представляет брошюра священника ***Д. Чакира*** «Биографический очерк рода и фамилии Чакир» (1899) [96], в которой содержатся интересные этнографические данные о родственных связях фамилии Чакир, а также сведения о переселении и основании гагаузами колонии Чадыр-Лунга, о традиционной обрядности болгар и гагаузов, о состоянии обычаев и обрядов (в том числе в болгарском с. Исерлия, в котором он служил [95]), о взаимоотношениях духовенства и паствы и др.

Особое место в молдавской историографии гагаузоведения занимают работы гагаузского религиозного деятеля и просветителя, протоиерея ***М. Чакира***. Опубликованные им небольшого объема очерки, с одной стороны, представляют собой описание религиозных и народных обычаев и обрядов гагаузов [106; 108 и др.], данное одним из ярких представителей гагаузского этноса, то есть взгляд изнутри, а с другой, – отражают точку зрения представителя духовенства. Так, например, в работе «Религиозные обычаи гагаузов Бессарабии» М. Чакир обозначил формы и содержание обряда *курбан*, древний магический смысл которого объяснял с религиозной точки зрения («в установлении взаимосвязи между Богом, Святыми и людьми»), но при этом он делал акцент на его греческих корнях, подчеркивая связь с христианской традицией [107]. Им были выделены основные разновидности обряда жертвоприношения. Некоторые элементы курбана «Аллахлык», описанные М. Чакиром, являются уникальными и свидетельствуют об архаичности обряда, его языческом содержании. Вместе с тем отметим, что при оценке того или иного вида жертвоприношения М. Чакир, как представитель духовенства, в значительной степени исходил из христианских воззрений.

Деятельность М. Чакира была направлена не только на изучение традиционной культуры гагаузов и повышение их религиозности (чему способствовал перевод на гагаузский язык таких религиозных книг, как *Псалтырь, Молитвенник, Евангелие* и

др.), но и на рост их национального самосознания. В очерке «История бессарабских гагаузов», написанной им на гагаузском языке («Basarabiealâ Gagauzlarân istorieasâ»), представлена точка зрения автора относительно этногенеза гагаузов [105]. В нем М. Чакир привел свои аргументы в пользу их тюркского происхождения. Данная работа, посвященная этнической истории гагаузского народа, является также и первым образцом гагаузского литературного языка.

Характерной чертой опубликованных работ этого периода является накопление полевого этнографического и фольклорного материала и акцент на проблеме этногенеза гагаузов.

С середины 50-х гг. XX в. начинаются целенаправленные научные исследования в области гагаузского языка и фольклора. Данный период характеризуется началом массового сбора фольклорного материала, в котором значительная роль принадлежит гагаузским исследователям, а также появлением первых научных работ по фольклору бессарабских гагаузов. В немалой степени всплеск интереса к фольклорному наследию и сбор материала связан с деятельностью российских и гагаузских ученых по разработке гагаузской письменности.

Период 70-80-е гг. XX в. характеризуется возникновением и развитием в молдавском гагаузоведении этнографического направления, родоначальниками которого являются С. С. Курогло и М. В. Маруневич. Основной упор гагаузоведами был сделан на изучении материальной и духовной культуры бессарабских гагаузов. Собранный в ходе организованных Академией наук Молдовы экспедиций богатый полевой материал по указанным областям материальной и духовной культуры бессарабских гагаузов был тщательно систематизирован и, что немаловажно, издан в качестве отдельных статей и монографий.

В работах ***С. С. Курогло*** подробно исследована традиционная семейная обрядность гагаузов – родильная, свадебная, похоронно-поминальная [42-50; и др.]. В них рассмотрены вопросы, связанные с различными формами брака, этапами свадебной обрядности, приданым, бытом, а также отдельные моменты, относящиеся к области наследования и др. При описании похоронно-поминальной обрядности С. С. Курогло обращался также и к обрядам календарного цикла. Семейный обрядовый фольклор (свадебный) был выделен и рассмотрен им как самостоятельный вид песен. Мимо публикаций этого автора не может пройти ни один современный исследователь традиционной духовной культуры гагаузов.

Вопросам изменения роли и статуса гагаузской женщины в советский период посвящен ряд работ ***С. С. Курогло***, ***М. Ф. Филимоновой*** [51; и др.]. В них народные обычаи и обряды рассматриваются не с учетом их функциональной значимости в традиционной культуре, а оцениваются с точки зрения современного социалистического общества как дискриминационные по отношению к женщине – унижающие ее достоинство. Подобная оценка многих элементов народной обрядности с позиций классовой идеологии в целом характерна для работ различных ученых того периода.

Анализ традиционной гагаузской семьи, ее эволюция и внутрисемейные отношения представлены ***И. А. Гришаевым*** и ***С. С. Курогло*** в одном из разделов коллективной работы [3]. При изучении семейно-бытовой сферы жизни гагаузов акцент был сделан ими на современном состоянии демографической характеристики семьи.

Огромный вклад в изучение традиционной материальной культуры гагаузов

(жилище, одежда, промыслы и др.) внесла ***М. В. Маруневич***. В ее работах [57-58; и др.] наряду с классическим описанием традиционного жилища и одежды, приведены обычаи, обряды и поверья, связанные с временными представлениями народа, относящимися к жилищу. Отмечаются некоторые данные, указывающие на связь обрядов с годичными календарными традициями и народными верованиями, например, выбор благоприятного дня для начала строительства дома; способы ограждения дома от злых духов и т. д. Следует отметить, что начальные исследования данного автора были связаны с областью духовной культуры, в частности гагаузской традиционной свадебной обрядности [55-56].

Если в области этнографии гагаузов в этот период шел процесс становления, то исследования в области гагаузской фольклористики, языка и терминологии вышли на новый уровень. Об этом свидетельствуют работы Г. А. Гайдаржи, И. В. Дрона, Л. А. Покровской. Активно разрабатывались вопросы топонимии и антропонимии – ***С. С. Курогло***, ***И. В. Дрон*** [24-25].

С 90-х гг. XX в. по настоящее время идет процесс развития и углубления различных направлений в молдавском гагаузоведении. В этот период продолжается накопление эмпирической базы. Вместе с тем научные изыскания в области гагаузского фольклора и этнографии приобретают более углубленный и междисциплинарный характер. В указанный период гагаузские фольклористы и некоторые этнологи при изучении традиционного мировоззрения и культуры народа во многом ориентированы на выявление типологии и связей гагаузов с мифопоэтическими представлениями других тюркских народов. Это в немалой степени было связано с этническими и общественными процессами, протекавшими внутри гагаузского этноса и в самой Молдове. С 90-х гг. и особенно с начала XX в. объектом изучения исследователей стала гагаузская художественная литература [98-99], которая в значительной степени способствовала усилению процесса этнической мобилизации. В области гагаузской фольклористики к концу 90-х гг. был накоплен немалый багаж, который пополнился сборниками гагаузских исследователей, нередко включающих в себя различные фольклорные жанры: частушки-маани, сказки, песни, дастаны, народные анекдоты, заговоры, народные молитвы и др.

В первое десятилетие XXI в. стремительно развивается гагаузская этнология. Исследуются такие ранее неизученные области традиционной культуры как народный календарь, обычное право, религиозная и этническая идентичность гагаузов, религиозный фольклор, система питания, народная медицина, демографические аспекты и т. д. Объектом пристального внимания этнологов становится фольклор и литература.

Отметим, что специалисты разных дисциплин, в том числе этнологи, широко используют фольклор при изучении этнической истории народа. Данный подход отражен во многих наших работах, в которых фольклорные произведения исследуются через призму традиционной обрядности. Так, в сборник *Moldova gagauzların halk türküleri* (2003) [112] вошло свыше 200 текстов гагаузских народных песен, собранных нами – Е. Н. Квилинковой в ходе сбора полевого материала (из них более 70 произведений – это песни религиозного содержания). В последующих публикациях гагаузский песенный фольклор исследовался нами как историко-этнографический источник по духовной культуре гагаузов (выявляются элементы обычного права, терминов родства, семейной обрядности и т. д.), как одна из форм религиозной идентичности, как источник получения знаний по истории

христианства [35; 38; и др.].

Комплексное исследование гагаузской календарной обрядности впервые было проведено ***Е. Н. Квилинковой***. В изданной нами работе «Гагаузский народный календарь» [29] и в опубликованных статьях (см.: Библиография) выявлены исторические корни гагаузских календарных обычаев и обрядов, рассмотрены представления народа о времени и пространстве, генезис народного календаря, определены место и роль народных обычаев и обрядов в традиционной культуре народа, раскрыты функциональная направленность и социорегулятивные функции обычаев и обрядов и т. д. Особо в работе рассматриваются элементы, отражающие этническую специфику гагаузской календарной обрядности.

Новым в гагаузоведении стало направление по изучению региональных особенностей традиционной духовной культуры различных групп гагаузов, которое отражено в двух изданных нами монографиях: «Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора)» и «Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности» [30; 32]. В данных работах на широкой эмпирической базе впервые были комплексно изучены (в историко-этнографическом аспекте – во временном и пространственном разрезе) различные области традиционной духовной культуры гагаузов, в том числе песенный фольклор. Итогом изучения региональных особенностей фольклора (гагаузов Молдовы, Болгарии, Украины (Приазовья), Греции) через призму традиционной обрядности, стала опубликованная нами монография «Гагаузский песенный фольклор – "Грамматика жизни"» [35]. Анализ генезиса гагаузского песенного творчества через призму этнокультурного взаимодействия позволил сделать предварительные выводы относительно региональных особенностей и его сохранности у каждой из исследованных групп.

Другой областью традиционной духовной культуры гагаузов, которая ранее была совершенно неисследована гагаузскими фольклористами, являются заговоры и апокрифические молитвы, относящиеся специалистами к непесенному жанру фольклора. Данная тема нашла отражение в двух наших монографиях «Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов» и «Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов» [33; 36]. В них представлено значительное число собранных нами оригинальных текстов, записанных на гагаузском языке; дан анализ основных структурных элементов, а также их сюжетных разновидностей; анализируется доминантная роль вербального компонента во врачевательной магии, исследуется современный этап существования заговорной традиции и знаний народной медицины, этнокультурные параллели и т. д. Что касается апокрифических текстов, то они исследуются как историко-этнографический источник в контексте широких связей и отношений с различными элементами народной культуры, а также как гагаузская религиозная рукописная традиция, представленная письменными памятниками (Епистолии / «Святые письма», Видения / Сны, Сказания, апокрифические молитвы и др.). Интерес к ним и их широкое распространение является отражением процесса освоения гагаузами христианской письменной культуры, интенсивно происходившим в конце XIX – начале XX вв.

Изучению значимости православной идентичности как одного из основополагающих факторов этнического самосознания гагаузов и составляющей их этнокультурного кода, как важного механизма «народного самосохранения» посвящена другая изданная нами монография «Православие – стержень гагаузской

этничности» [38]. В работе, представляющей собой междисциплинарное исследование, впервые вводится в научный оборот более 160 единиц архивного материала, выявленного нами в фондах Национального архива Республики Молдова, а также полевой материал, собранный в 1993-2013 гг. в ходе индивидуальных экспедиций по гагаузским населенным пунктам Республики Молдова. Он позволил раскрыть различные аспекты так называемого религиозного плюрализма, значимость для православных гагаузов народных обычаев и обрядов (народное православие). В Приложениях представлены архивные данные XIX – начала XX вв. по 28 гагаузским приходам (даты строительства церквей, этническая принадлежность духовенства и прихожан, и др.), а также более 250 единиц оригиналов различных религиозных текстов из гагаузских рукописных сборников (на гагаузском, русском, молдавском/румынском языках).

Наряду с религиозной идентичностью нами были исследованы этнокультурные символы гагаузов в системе их традиционного мировоззрения и национальной символики. В монографии «Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов» [39] образ волка рассматривается в контексте этнолокальной традиции, а также в связи с национальной символикой. Важное место в работе уделяется анализу вопроса о степени его влияния на менталитет народа, ввиду того, что в современный период символ волка получил у гагаузов новое смысловое содержание. В работе приводятся сохранившиеся у гагаузов легенды, предания и поверья, объясняющие традицию празднования дней в честь волков. В заключении делается вывод о том, что этот культ приобрел у народов Балкано-Дунайского региона общие характерные черты.

В недавно изданной монографии «Курбан у гагаузов (Архаическая современность)» [41] нами была предпринята попытка культурологического анализа обряда курбан, являющегося важной частью института жертвоприношения у гагаузов. Он изучается через призму ритуала, символа и культурного кода. Комплексно исследуются его формы и содержание у гагаузов в разные исторические периоды, а также в сравнении с аналогичными обрядами, распространенными у балканских и тюркских народов. На основе собранного нами в 1995-2015 гг. полевого материала выявляются этноспецифические черты, характерные для гагаузского курбана. В данной монографии обряд курбан рассматривается в связи с народными верованиями, представлениями и фольклором, а также в контексте практики и формы выражения религиозной жизни.

Исследования некоторых гагаузоведов отражают такое научное направление как этнолингвистика. В статьях ***Е. С. Сорочяну***, а также в монографии «Гагаузская календарная обрядность (Этнолингвистическое исследование)» в сравнительно-сопоставительном плане исследуется гагаузская терминология по календарной обрядности (главным образом с болгарской), описывается содержание гагаузской календарной обрядности [89; 113 и др.].

В работах нашей соотечественницы, доктора философии ***А. К. Папцовой*** исследуются религиозные и социокультурные составляющие гагаузов, анализируются причины устойчивости ритуала, особенно ярко демонстрирующего свою сохранность в период социокультурных трансформаций. Рассматривая процесс изменения и «наполнения» ритуального действия в культурных стереотипах гагаузов в XX в., исследовательница отмечает, что во второй половине указанного столетия православная составляющая вытеснялась как из ритуалов перехода, так

и из ритуалов связанных с организацией символического пространства, но затем с ростом религиозности, в конце XX в., значение православной составляющей вновь возросло [79, с. 175]. Привлекая и анализируя имеющиеся в историографии данные по религиозной идентичности, а также по истории и культуре гагаузов, автор основывается на теоретико-философском подходе [72-78; и др.].

При изучении вопросов реконструкции мифологической системы А. К. Папцова анализирует факторы и тенденции трансформации традиционного общества, эволюцию образа прошлого у гагаузов и др. В ходе исследования динамики соотношения этнической и религиозной идентичности она пришла к интересному выводу о том, что, несмотря на стремительно протекающий у гагаузов процесс этнической мобилизации, значимость религиозной идентичности у них все же выше, так как их культурные стереотипы основаны на принадлежности к христианству. Преобладание религиозной идентификации в этнической идентичности гагаузов, согласно выводам указанной исследовательницы, определило их историософскую концепцию, сформировало их этнические стереотипы.

Одной из важных областей традиционной материальной культуры гагаузов посвящены статьи и монографическое исследование ***Д. Е. Никогло*** «Система питания гагаузов в XIX – начале XX века» (2004) (см.: Литература). Автором проанализированы характерные черты повседневной и праздничной (обрядовой) пищи, рассмотрена этническая специфика системы питания гагаузов. Особое внимание уделяется изучению этнокультурных параллелей и особенно выявлению тюркского пласта в области материальной культуры гагаузов. Отдельно рассматриваются в работе этноспецифические элементы, характерные для данной сферы культуры и жизнедеятельности гагаузов [63, с. 131-139].

Ряд статей указанного автора посвящен вопросам формирования у гагаузов этнических мифов и символов, этноисторических мифов [67-68]. Ею рассматриваются мифы, содержащиеся не только в научных публикациях, но и в работах авторов-любителей. В заключение автор статьи делает вывод о том, что «этноисторические мифы (в том числе и те, которые создаются в гагаузской этнической среде) почти всегда несут в себе политический подтекст» [67, с. 75-76]. На основании представленного в историографии материала Д. Е. Никогло рассматривает также и «символы, которые в большей степени сохранились в сознании народа» [67, с. 70]. Среди символов-маркеров гагаузской этничности исследовательница выделяет также праздник Хедерлез, народную песню «Оглан», сусаки, культ коня и петуха [67, с. 73; 68, с. 843-854].

С начала XX в. в гагаузоведении получило развитие направление по изучению современной гагаузской литературы через призму этнической идентичности [16]. В плане рассматриваемой проблематики представляют интерес статьи *Д. Е. Никогло*, написанные в соавторстве с *Л. С. Чимпоеш*, в которых успешно выявляются элементы этнической идентичности в поэзии современных гагаузских писателей [69, с. 84-92].

Таким образом, благодаря широкому использованию гагаузоведами сравнительно-исторического метода и междисциплинарного подхода, научные исследования вышли на новый теоретический уровень, позволивший рассмотреть этнокультурные влияния и выделить исторические пласты в традиционной культуре гагаузов.

Что касается исследований в области гагаузского языка, то данная область недостаточно стремительно развивается, несмотря на огромную востребованность и

практическую значимость. Говоря об историческом направлении в гагаузоведении отметим, прежде всего, брошюру ***Г. Н. Топузлу, И. А. Анцупова***, в которой впервые в молдавской историографии гагаузоведения была предпринята попытка освещения основных этапов истории гагаузов отдельно от болгар [92].

С начала XXI в. историческое направление гагаузоведения связано, главным образом, с изучением этнодемографических процессов у бессарабских гагаузов: миграция, расселение и т. д. [87-88; 26; 53-54]. В отличие от историков 50-х – начала 90-х гг. XX в. в этот период особый акцент исследователями делается на дифференциации гагаузских и болгарских переселений, на динамике демографических процессов [87-88; и др.]. Некоторые использованные методы и высказанные выводы относительно идентификации гагаузов в тот период являются, по мнению ряда исследователей, дискуссионными и научно необоснованными.

В последнее время все чаще стали затрагиваться вопросы самосознания гагаузов, их этнической и языковой идентификации и идентичности в разные исторические периоды, «вероятное» и реальное двуязычие и т. д. Историком-болгаристом ***И. Ф. Грек*** особое внимание уделяется анализу этапов формирования этнонима «гагауз» во взаимосвязи с началом употребления глоттонима «гагаузский язык» [5] и др. В публикации, посвященной вопросам антропонимии, указанным автором была предпринята попытка дать этапы формирования бессарабской гагаузской идентичности [6]. В одной из недавно изданных статей того же автора рассматривается судьба тюрок-болгар после распада Великой Болгарии [7].

В настоящее время можно говорить об определенном развитии исторического направления в области молдавского гагаузоведения. Однако по-прежнему остается не разработанным главный вопрос – этногенез гагаузов. Это объясняется не только тем, что не ведется работа по подбору подготовленных историков способных заняться этой сложной проблемой, но и тем, что отсутствуют материальные возможности для финансирования их исследовательской работы в архивах за рубежом (в Болгарии, Турции, Румынии). Отсутствие документально подтвержденных фактов о более ранних этапах этнической истории не позволяет профессиональным историкам делать однозначные выводы по этногенезу гагаузов. Этот пробел этнологи и фольклористы пытаются компенсировать за счет выявления исторических пластов в традиционной культуре гагаузов и установления генетической близости с культурами и фольклором других народов, тем самым опосредованно выходя на вопросы о происхождении гагаузов. Помимо проблемы этногенеза гагаузов, пока, к сожалению, не исследуется также ряд других значимых направлений, например, кино, театр, архитектура, народные промыслы и др.

В этой связи отметим, что особая актуальность вопроса об этногенезе гагаузов и отсутствие научных исследований в данной области привели к тому, что указанная проблема стала объектом изучения либо специалистов не историков, либо гагаузов-энтузиастов, не имеющих отношения к науке и не применяющих в своих работах научных методов и аргументации. Следствием этого является укореняющаяся в сознании значительной части гагаузской интеллигенции тенденция к мифологизации истории гагаузов, в основе которой четко просматриваются конъюнктурные соображения. Это, в конечном счете, не может не сказаться негативно на дальнейшем изучении вопроса этногенеза гагаузов и на преподавании в школах и вузах учебного курса по истории и культуре гагаузов.

Совершенно *новыми направлениями в молдавском гагаузоведении являются*

этносоциологические исследования, отражающие этнополитическое развитие гагаузов в постсоветский период – ***П. М. Пашалы*** [80], ***А. Г. Нягова*** [70-71], а также работы в области этногеографии – ***Л. В. Федотова*** [93-94].

Особо хотелось бы подчеркнуть *значимый вклад в изучение истории и материальной культуры гагаузов ряда молдавских ученых*: ***В. С. Зеленчук, М. Ф. Филимонова*** [27-28], ***Н. А. Демченко*** [23], ***С. Ф. Кустрябова*** [52], ***И. В. Дрон*** [24; 111; и др.], ***Е. А. Постолаки*** [86], ***В. А. Яровая*** [103], ***А. М. Варзарь*** [1-2] и др.

При анализе проблемы о становлении и развитии гагаузоведения в Республике Молдова нельзя не коснуться вопроса о подготовке научных кадров. Трудно переоценить в этом деле роль и значение тех усилий, которые были приложены доктором хабилитат истории, профессором, членом-корреспондентом АН Молдовы, моим научным руководителем ***В. С. Зеленчуком***, подготовившим 4 доктора истории из среды гагаузов – специалистов-этнографов. Его по праву можно считать основателем научной школы гагаузской этнологии. Два доктора истории, из числа преподавателей Комратского университета, были подготовлены усилиями доктора хабилитат, профессора ***С. Ф. Кустрябовой***.

Отдельно хочется отметить деятельность нашего соотечественника, известного российского этнолога, доктора исторических наук, профессора, почетного члена Академии наук Молдовы ***М. Н. Губогло***, вносящего огромный вклад в изучение истории и культуры гагаузов [8-21; и др.]. Он первым, среди ученых постсоветского пространства, начал разработку таких столь сложных вопросов как проблема этногенеза гагаузов, рассмотрение корней их традиционной культуры и т. д. В последних своих работах М. Н. Губогло большое значение уделил анализу современной гагаузской литературы (Д. Н. Танасоглу, Н. И. Бабогло, С. С. Куроглу, Г. А. Гайджаржи и др.), живописи (Д. Савастин, Д. Айоглу и др.), а также танцевально-игровой культуры через призму этнической идентичности. Он, со свойственной ему скрупулезностью, проанализировал поэзию видных гагаузских поэтов на предмет отражения в ней особенностей восприятия малой родины – Буджака, с целью выявления элементов, фиксирующих гагаузскую этническую идентичность. Одна из его монографий посвящена рассмотрению роли русского языка в этнополитической истории гагаузов [14].

М. Н. Губогло значительно активизировал и систематизировал научную деятельность в области гагаузоведения в Республике Молдова. Под его руководством в 2006-2010 гг. прошли 7 Российско-Молдавских симпозиумов в г. Комрат, проведенных Институтом этнологии и антропологии Российской академии наук (РАН) совместно с Институтом культурного наследия Академии наук Молдовы (АНМ) и Комратским государственным университетом (КГУ). По материалам этих симпозиумов издано десять сборников. Об успехах в области гагаузоведения на современном этапе в немалой степени можно судить и по двум объемным томам коллективных монографий «Гагаузы в мире и мир гагаузов» (2012) [4], увидевших свет благодаря неуемной энергии и патриотизму М. Н. Губогло. В результате предпринятых им усилий в Москве при Институте им. Н. Миклухо-Маклая РАН прошли защиты пяти кандидатских диссертаций по гагаузской тематике на соискание ученой степени кандидата исторических наук.

Нельзя не сказать о роли и значении для развития молдавского гагаузоведения российского тюрколога, профессора ***Л. А. Покровской***, стоявшей у истоков создания гагаузской письменности и подготовившей из гагаузской среды одного кандидата

филологических наук – специалиста в области лингвистики. Огромный вклад она внесла в изучение и сбор песенного фольклора гагаузов Молдовы и Украины. Благодаря ее научно-исследовательской деятельности и изданным работам в гагаузской фольклористике произошел качественный скачок. Всесторонний анализ имеющегося фольклорного материала позволил ей выявить происхождение и корни гагаузского устного народного песенного творчества. В своих работах она обращает внимание на вопрос о двуязычии (а также многоязычии) гагаузского фольклора [86; и др]. Одним из важных моментов, который Л. А. Покровская попыталась осветить в своих работах, был вопрос о происхождении и содержании мусульманских элементов в системе христианской религиозной терминологии гагаузов. Автор аргументировано доказала, что та часть религиозной терминологии гагаузов, которая имеет мусульманское происхождение, не связана с конфессиональной принадлежностью гагаузов в прошлом, а обозначает лишь общие понятия в религиозной области, используемые тюркскими народами [81].

Обзор историографии по заявленной проблематике позволяет говорить о том, что в данной области научного знания накоплен значительный багаж. В целом, с той или иной полнотой освещены основные наиболее значимые области традиционной культуры гагаузов. Анализ степени изученности гагаузского духовного наследия, представленный в этом разделе, свидетельствует о том, что в данную область гагаузоведения немалый вклад внесли гагаузские ученые – этнологи, фольклористы, лингвисты. Вместе с тем хочется особо подчеркнуть и весомый вклад ряда зарубежных исследователей и ученых в разработку и изучение языка и фольклора, истории и культуры гагаузов: М. Н. Губоглу, М. П. Губоглу, И. А. Субботина, Л. А. Покровская, Н. А. Баскаков, А. В. Шабашов, К. Иречек, Стр. Димитров, А. Манов, Г. Атанасов, В. Зайончковский, К. Баев, М. Иванова, В. Матеева, Д. Тодорова, Д. А. Капало, Е. Хатлас и мн. др. [34].

В заключении хотелось бы отметить, что придание Отделу гагаузоведения статуса самостоятельного научного структурного подразделения и увеличение его штата, учитывая тот факт, что в Республике Молдова гагаузы имеют единственное в мире автономное территориальное образование, будет, на наш взгляд, способствовать дальнейшему развитию гагаузоведческого направления в Республике Молдова.

Литература

1. Варзарь А. М. Этногенез гагаузов по данным аутосомных ДНК маркеров. В: Revista de etnologie şi culturologie, Chişinău, 2008, vol. 4, p. 99-104.

2. Варзарь А. М., Спицин В. А., Шереметьева В. А. Генетико-демографическое исследование популяции гагаузов Молдавии. В: Генетика, 2003, Т. 39, № 9, с. 1258-1267.

3. Гагаузы. Исследования и материалы. В: Российский этнограф, Москва, 1993, вып. 17, с. 1-217.

4. Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Автор идеи, составитель и ответственный редактор М. Н. Губогло. Комрат-Кишинев, 2012.

5. Грек И. Ф. Этноним «гагауз» и глотоним «гагаузский язык» (этногенезис гагаузов в XIX – начале XX в. в условиях Бессарабии). В: Revista de etnologie şi culturologie, Chişinău, 2007, vol. II, p. 260-269.

6. Грек И. Ф. Антропонимия «задунайских переселенцев» (последняя треть XVIII – начало XIX вв.). В: Stratum plus, 2010, № 6, с. 289-340.

7. Грек И. Ф. «Черные болгары»: этническая история и историческая судьба. В: Stratum plus, 2013, № 6, с. 307-332.

8. Губогло М. Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова (К вопросу о происхождении гагаузов). Автореф. дисс. … канд. истор. наук. Москва, 1967.

9. Губогло М. Н. Этнокультурные данные о кочевом прошлом гагаузов. В: Археология, этнография и искусствоведение Молдавии (Материалы и исследования). Кишинев, 1968, с. 51-60.

10. Губогло М. Н. Гагаузы. В: Наука и жизнь. Москва, 1969, № 10, с. 99-103.

11. Губогло М. Н. Гагаузская терминология по скотоводству. В: Тюркская лексикология и лексикография. Москва, 1971, с. 217-236.

12. Губогло М. Н. Гагаузская антропонимия. В: СТ, 1973, № 2, с. 84-92.

13. Губогло М. Н. К изучению гагаузов в тюркоязычном мире Юго-Восточной Европы. В: Российский этнограф. Москва, 1993, № 17, с. 7-20.

14. Губогло М. Н. Русский язык в этнополитической истории гагаузов. Москва, 2004.

15. Губогло М. Н. Культ волка у гагаузов. Этнокультурные параллели в тюркском мире. В: Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях (Этнологические очерки). Москва, 2005, с. 408-446.

16. Губогло М. Н. Именем языка. Очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов. Москва, 2006. 498 с.

17. Губогло М. Н. Воображаемая вероятность: новейшие размышления о происхождении гагаузов. М.: ИЭА РАН, 2010.

18. Губогло М. Н. Культовая система. В: Гагаузы. Серия «Народы и культуры». Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Москва: Наука, 2011, с. 445-467.

19. Губогло М. Н. Религиозность и религиозная идентичность гагаузов в настоящее время. В: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат-Кишинев, 2012, с. 365-378.

20. Губогло М. Н. Пантеон культов. В: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат-Кишинев, 2012, с. 496-535.

21. Губогло М. Н. Институты соционормативной культуры. В: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат-Кишинев, 2012, с. 444-495.

22. Демченко Н. А. Земледельческие орудия болгар и гагаузов Молдавии и Украины в XIX – начале XX вв. В: Etudes Balkaniques, Sofia, 1974, № 4, p. 161-180.

23. Демченко Н. А. Земледельческие орудия гагаузов и болгар юга Бессарабии и Украины в XIX в. – первой половины XX в. В: Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003, с. 111-114.

24. Дрон И. В. Тюркско-восточнороманские языковые взаимосвязи (гагаузская терминология по скотоводству молдавского происхождения). В: Советская тюркология, 1984, № 4.

25. Дрон И. В., Курогло С. С. Современная гагаузская топонимия и антропонимия. Кишинев: Штиинца, 1989. 216 с.

26. Захария С. К. Ретроспектива и эволюция семейного права у колонистов Бессарабии (история и историография). В: Сборник научных трудов. Комрат, 1999, т. 2, с. 46-49.

27. Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев: Штиинца, 1979. 287 с.

28. Зеленчук В. С., Филимонова М. Ф. Национальная гагаузская одежда и ее бытование в настоящее время (по материалам сел Вулканештского, Чимишлийского и Чадыр-Лунгского районов). В: Материалы и исследования по археологии Молдавской ССР. Кишинев, 1964.

29. Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Chişinău: Pontos, 2002. 184 с.

30. Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование

календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005. 308 с.

31. Квилинкова Е. Н. О новых направлениях исследований в гагаузской этнографии. В: Р. Ф. Кайндль. Вікно в Європейську науку. Материали II Міжнародного наукового семінару «Кайндлівські читання». Чернівці: Прут, 28–29 травня 2005 р., с. 227-234.

32. Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев: Business-Elita, 2007. 840 с.

33. Квилинкова Е. Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинев: Elan Inc, 2010. 390 с.

34. Квилинкова Е. Н. Библиографический указатель литературы для изучения этногенеза, истории и культуры гагаузов. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 9. История в культуре и культура в истории. Москва: Старый сад, 2010, с. 395-460.

35. Квилинкова Е. Н. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». Кишинев: Elan Inc, 2011. 568 с.

36. Квилинкова Е. Н. Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов. Кишинев-Благоевград: Tip. Centrală, 2012. 600 с.

37. Квилинкова Е. Н. Молдавская историография гагаузоведения. В: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат-Кишинев, 2012, с. 235-250.

38. Квилинкова Е. Н. Православие – стержень гагаузской этничности. Комрат-София, 2013. 872 с.

39. Квилинкова Е. Н. Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов. Кишинев: Tip. Centrală, 2014. 472 с.

40. Квилинкова Е. Н. Гагаузы. В: Буджак: историко-этнографические очерки народов юго-западных районов Одесщины. Одесса: Смил, 2014, с. 275-328.

41. Квилинкова Е. Н. Курбан у гагаузов (Архаическая современность). Кишинев: Tip. Centrală, 2015. 488 с.

42. Курогло С. С. Свадьба и свадебный фольклор гагаузов. В: Женурь ши спечий фолклориче. Кишинэу: Штиинца, 1972, с. 149-162.

43. Курогло С. С. Гагаузские обряды, связанные с рождением ребенка (XIX – начало XX вв.). В: Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1973, № 2, с. 91-93.

44. Курогло С. С. Поминальные обряды и обычаи гагаузов в XIX – начале XX вв. В: Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1975, № 3, с. 79-83.

45. Курогло С. С. Личные имена у гагаузов. В: Историческая ономастика. Москва, 1977, с. 180-188.

46. Курогло С. С. Гагаузские обычаи, обряды и верования, связанные со смертью и похоронами. В: Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1977, № 1, с. 88-90.

47. Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинев: Штиинца, 1980. 138 с.

48. Курогло С. С. История и культура гагаузов в научном наследии профессора М. П. Губоглу. В: Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 1999, с. 16-23.

49. Курогло С. С. Гагаузы Евразии в XIX – XX вв. – расселение, численность, идентичность. В: Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003, с. 19-21.

50. Курогло С. С. Обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей. В: История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006, с. 589-601.

51. Курогло С. С., Филимонова М. Ф. Прошлое и настоящее гагаузской женщины. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1976. 76 с.

52. Кустрябова П. Ф. Структура миграционных потоков и этнодемографические процессы у болгар и гагаузов Бессарабии в XIX в. (История и историография). În: Unitatea poporului Republicii Moldova. Problema identităţii etnice, Chişinău, 2000, p. 76-79.

53. Кустрябова П. Ф., Дарадур Н. Ретроспектива и эволюция семьи у гагаузов Бессарабии. В: Материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии) 21-23 декабря 2001 г. Т. I. Комрат, 2003, с. 156–164.

54. Кустрябова С. Ф., Захария С. К. Правовые основы аграрных отношений у задунайских переселенцев (конец XVIII и первая половина XIX века). В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. Москва: Старый сад, 2007, с. 147-194.

55. Маруневич М. В. К вопросу о пережиточных формах заключения брака у гагаузов. В: Известия АН МССР: серия общественных наук. Кишинев, 1965. № 1.

56. Маруневич М. В. Традиционная свадебная обрядность у гагаузов Молдавской ССР. В: Этнография и искусство Молдавии. Кишинев, 1972.

57. Маруневич М. В. Поселение, жилище и усадьба гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX в. Кишинев, 1980.

58. Маруневич М. В. Материальная культура гагаузов XIX – начало XX в. Кишинев, 1988.

59. Маруневич М. В. Гагаузоведение: становление, современное состояние, ближайшие перспективы. В: Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 1999, с. 5-11.

60. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы. В: Этнографическое обозрение (далее – ЭО). 1900, № 1, с. 1-135; ЭО, 1901, № 2, с. 1-44; ЭО, 1901, № 4, с. 1-80; ЭО, 1902, № 3, с. 1-63; ЭО, 1902, № 4, с. 1-91 (Переизд. с сокращениями. Кишинев: Tipog. Centrală, 2004. 494 с.)

61. Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов. В: Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Ч. X. СПб., 1904.

62. Мошков В. А. Турецкие племена на Балканском полуострове. В: Известия русского географического общества. Москва, 1904, т. 40, вып. 3.

63. Никогло Д. Е. Система питания гагаузов в XIX – начале XX века. Кишинев, 2004.

64. Никогло Д. Е. Выявление этнической специфики в традициях питания гагаузов. В: Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: Business-Elita, 2006, с. 507-517.

65. Никогло Д. Е. Этническая специфика традиционной культуры гагаузов (по материалам исследователей второй половины XIX – начала XXI вв.). Историографический обзор. В: Revista de etnologie şi culturologie, vol. 2, Chişinău, 2007, p. 92-99.

66. Никогло Д. Е. Этническая специфика традиционной культуры гагаузов (по материалам исследований второй половины XIX – начала XXI вв. Историографический обзор). В: Revista de etnologie şi culturologie, Chişinău, 2007, vol 2, p. 92-100.

67. Никогло Д. Е. К вопросу о формировании этнических мифов и символов у гагаузов. В: Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии (учебно-методическое пособие для высшей школы). Кишинев-Комрат, 2010, с. 50-81.

68. Никогло Д. Е. Этнические символы гагаузов как этномобилизационный ресурс. В: 6. Uluslararası Balkanlarda. Sosyal bilimler Kongresi. Bildiriler / Proceedings. 2 Cilt. Editor: Prof. Dr. Recai Coşkun. 8-12 Haziran 2014 / Komrat – Moldova: Sakarya Üniversitesi, 2014, с. 843-854.

69. Никогло Д. Е., Чимпоеш Л. С. Элементы этнической идентификации в гагаузской поэзии (К постановке проблемы). В: Ежегодник Института межэтнических исследований АНМ. Кишинэу (далее – ЕИМИ), 2006, т. VI, с. 84-92.

70. Нягова А. Г., Федотова Л. В. К изучению трансформационных процессов в Республике Молдова. О проблематике Первого Российско-Молдавского симпозиума,

посвященного 40-летию этносоциологических исследований. В: Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I-го Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25-26 сентября 2006 г., г. Комрат. Москва: Старый сад, 2006, с. 196-204.

71. Нягова А. Г., Федотова Л. В. Роль НПО в освоении и в воспроизводстве элементов соционормативной культуры (Опыт Гагаузии). В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. Москва: Старый сад, 2009, с. 330-344.

72. Папцова (Келеш) А. К. Религиозная идентификация и историческая парадигма (об особенностях восприятия истории гагаузами). В: Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2004, p. 41-44.

73. Папцова (Келеш) А. К. Понятие «религиозность» в философии религии. В: Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2004, p. 117-119.

74. Папцова (Келеш) А. К. Религиозный плюрализм в Гагаузии: тенденция последнего десятилетия. В: Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2005, № 2, p. 161-170.

75. Папцова А. К. Архаические черты религиозности гагаузов. В: Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 1. Одеса: Паллада, 2007, с. 80-87.

76. Папцова А. К. К вопросу о мифологической системе гагаузов. В: Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 2. Одеса: Паллада, 2008, с. 95-103.

77. Папцова А. К. Феномен религиозности гагаузов. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. Москва: Старый сад, 2007, с. 497-516.

78. Папцова А. К. К вопросу о православно-языческом синкретизме у гагаузов. În: Revista de etnologie şi culturologie, Chişinău, 2008, vol. 3, p. 108-114.

79. Папцова А. К. Роль православия в формировании соционормативной культуры. Опыт гагаузов. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 6. Москва: Старый сад, 2009, с. 165-183.

80. Пашалы П. М. Социально-экономические и государственно-правовые основы этнополитического развития гагаузов в постсоветском периоде. В: VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня – 02 июля 2005 г., СПб., 2005, с. 98-99.

81. Покровская Л. А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов. В: Советская этнография (далее – СЭ), 1974, № 1, с. 139-144.

82. Покровская Л. А. Синтаксис гагаузского языка в сравнительном освещении. Москва: Наука, 1978.

83. Покровская Л. А. Гагаузские термины родства. В: Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Вып. 1. СПб, 1995.

84. Покровская Л. А. Просветительская деятельность протоиерея М. Чакира. В: Православное образование в Гагаузии. Материалы первых общеобразовательных чтений, посвященных памяти просветителя Михаила Чакира. Чадыр-Лунга, 1997, с. 9-15.

85. Покровская Л. А., Чернышева М. Б. Народные песни гагаузов. М., 1989.

86. Постолаки Е. А. Этнографические параллели в традиционно-бытовой культуре

гагаузов и болгар (на материалах ткачества). В: Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). 21-23 декабря 2001 г. Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003, с. 121-124.

87. Радова О. К. Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII – первая четверть XIX в.). Кишинев-Комрат, 2001. 133 с.

88. Радова О. К. Этническая идентификация задунайских переселенцев и расселение гагаузов в Буджаке (конец XVIII – нач. XIX вв.). В: Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев, 2006, с. 269-288.

89. Сорочяну Е. С. Социолингвистическое изучение языковой ситуации в г. Вулканешть: цели и задачи. În: Probleme ale ştiinţelor socio-umane şi modernizării Învăţământului. Conferinţa ştiinţifică anuală a profesorilor UPSC „I. Creangă", Chişinău, 14-15 martie, 2007, p. 369-374.

90. Стати В. Н. Гагаузский вклад в развитие и сохранение этнических основ молдавской общности. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009, с. 226-247.

91. Стойков Н. Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени. В: Кишиневские епархиальные ведомости (далее – КЕВ), 1910, № 36, с. 1267-1280; № 37, с. 1307-1311; № 38, с. 1355-1366; № 41, с. 1463-1478; № 42, с. 1510-1516; 1911, № 1-2, с. 5-14; № 4, с. 142-152.

92. Топузлу Г. Н., Анцупов И. А. Очерки истории гагаузов в XIX в. Кишинев, 1993. 120 с.

93. Федотова Л. В. Адаптационные функции воды в прошлом и настоящем. В: Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I-го Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25-26 сентября 2006 г., г. Комрат. Москва: Старый сад, 2006, с. 301-304.

94. Федотова Л. В. Природно-географическая и экологическая панорама Буджака – среды обитания гагаузов. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. Москва: Старый сад, 2007, с. 53-74.

95. Чакир Д. Г. Историко-статистическое описание церкви и прихода с. Исерлии, Аккерманского уезда. В: КЕВ, 1891, №№ 17-23.

96. Чакир Д. Г. Биографический очерк рода и фамилии Чакир. Кишинев, 1899.

97. Чанков Ж. Гагаузите в България. В: Известия на Българското географско дружество, 1936, кн. IV, с. 48-75.

98. Чеботарь П. А. Что воскликнул турецкий паша? Кишинев: Штиинца, 1990.

99. Чеботарь П. А. Гагаузская художественная литература / 50-80-е гг. XX века. Очерки. Кишинев: Штиинца, 1993. 122 с.

100. Чеботарь П. А. Происхождение гагаузских фамилий. В: Педагогический журнал. Кишинев, 1994, № 2, с. 89-91.

101. Чимпоеш Л. С. Деятельность Отдела гагаузоведения: итоги и перспективы. В: ЕИМИ, 2001, т. II, с. 27-28.

102. Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса: Астропринт, 2002. 740 с.

103. Яровая В. А. Этнографические параллели в традициях народной пищи молдаван и гагаузов. В: Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). 21-23 декабря 2001 г. Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003, с. 119-121.

104. Ciachir M. Dreptatea Găgăuzii din Basarabia. În: Viaţa Basarabiei, Chişinău, 1934, p. 11-14.
105. Ciachir M. Basarabiealâ Gagauzlarân istorieasâ. Chişinău, 1934.
106. Ciachir M. Religiozitatea găgăuzilor. În: Viaţa Basarabiei. Chişinău, 1934, nr. 3, p. 21-28.
107. Ciachir M. Obiceiurile religioase ale găgăuzilor din Basarabia. În: Viaţa Basarabiei. Chişinău, 1934, nr. 6, p. 4-8.
108. Ciachir M. Obiceiurile găgăuzilor la nunţi. În: Viaţa Basarabiei, Chişinău, 1936, nr. 3-4, p. 169-172.
109. Ciachir M. Dicţionar gagauzo(tiurco)-român. Chişinău, 1938.
110. Çakir M. Gagauzlar: istoria, adetlär, dil hem din. Chişinău: Pontos, 2007. 218 p.
111. Dron I. Studii şi cercetări. (Articole selecte). Chişinău: Pontos, 2001.
112. Moldova gagauzların halk türküleri / Toplayan hem hazırlayan E. Kvilinkova (Сборник «Народные песни гагаузов Молдовы» / Собиратель, составитель и автор Предисловия Е. Н. Квилинкова). Kişinöv: Инесса, 2003. 190 c.
113. Soroçanu E. Gagauzların kalendar adetleri (Etnolingvistik aaraştırması). Kişinöv, 2006.

Abstract

THE GAGAUZOLOGY IN THE ETHNOLOGY FROM THE REPUBLIC OF MOLDOVA (100 YEARS OF HISTORY). The author of the paper examines the historiography dedicated to the gagauzology problematic, an inseparable part of the ethnology from the Republic of Moldova. The main stages of evolution of the Moldavian gagauzology are traced. The author notes that the fundament of this scientific direction was laid down a little more than 100 years ago. In the 70-80s of the XXth century were published the first studies of the researchers in gagauzology, dedicated to the material and spiritual culture of the Gagauz people. Thus, this period is characterized as a stage of establishment and evolution of the ethnographical direction within the Moldavian gagauzology. Beginning with the 90 years of the XXth c. until nowadays, can be observed an evolution and thoroughgoing of different currents within the Moldavian gagauzology. Many investigations have an interdisciplinary character. The author highlights the contributions of several specialists from the Republic of Moldova, to the study of the history and material culture of the Gagauz.

***Keywords**: gagauzology, ethnology from the Republic of Moldova, historiography.*

Rezumat

GĂGĂUZOLOGIA ÎN ETNOLOGIA DIN REPUBLICA MOLDOVA (100 DE ANI DE ISTORIE). Autoarea articolului examinează istoriografia consacrată problematicii găgăuze, componentă organică a etnologiei din Republica Moldova. Sunt evidenţiate principalele etape ale evoluţiei găgăuzologiei moldave. Autoarea notează că bazele acestei direcţii ştiinţifice au fost puse acum aproape 100 de ani. În anii 70-80 ai sec. XX apar primele studii consacrate culturii materiale şi spirituale a găgăuzilor. Astfel, perioada respectivă se caracterizează drept o etapă a afirmării şi evoluţiei direcţiei etnografice din cadrul găgăuzologiei moldave. Începând cu anii 90 ai sec. XX, până astăzi, are loc dezvoltarea şi aprofundarea diferitor curente în cadrul găgăuzologiei moldave. Multe investigaţii posedă un caracter interdisciplinar. Autoarea pune în lumină contribuţiile unui şir de savanţi din Republica Moldova, în studiul istoriei şi culturii materiale a găgăuzilor.

***Cuvinte-cheie:** găgăuzologie, etnologia din Republica Moldova, istoriografie.*

Doctor habilitat în istorie, conferenţiar universitar,
Institutul Patrimoniului Cultural, AŞM

PUTEREA MAGICĂ A PODOABEI TRADIȚIONALE

Tamara MACOVEI

Rezumat

Articolul pune în valoare rostul podoabelor tradiționale. La originea vieții sociale, podoaba a fost utilizată după reguli bine stabilite, având semnificații diferite: de la cele magice, la semne de recunoaștere sau diferențiere socială, de marcare a unor evenimente. Obiectele permanent însoțitoare ale strămoșilor noștri, fie ele amulete, coliere, aplice corporale, au fost așezate pe corp, gât, urechi, frunte, locuri bine alese, bogate în energie subtilă. Acestea au fost însoțitoare permanente ale omului, au format grupul de găteli care, cu prilejul evenimentelor importante, deveneau mai bogate. În timp, podoabele au rezistat numai în măsura în care au fost investite cu valori spirituale deosebite pentru purtător, între acestea puterea magică fiind esențială.

Cuvinte-cheie: *podoabă tradițională, energie subtilă, talisman, amuletă.*

Despre podoabe s-a scris din diferite unghiuri de vedere, încercându-se a se pune în valoare aspecte importante ale acestui fenomen, dar el rămâne atractiv pentru cercetare, fiindcă este destul de complex. Ținem să urmărim un aspect mai puțin prezentat în alte lucrări – cel al puterii de influență a acestor obiecte asupra purtătorului, ca rost primordial în podoabele vechi, iar în cele produse în prezent de artizani, rămas doar ca o reminiscență. Liliana Condraticova a abordat bogăția morfologică a bijuteriilor din Moldova din perspectivă istorică [11]. Maria Ciocanu a insistat asupra analizei semnificațiilor multiple dezvoltate de către podoabe în diverse contexte [8]. Varvara Buzilă a relevat diversitatea acestor podoabe, funcțiile și semnificațiile lor, ca o componentă importantă a întregirii costumului popular [4].

Experiența umanității în inventarea și promovarea podoabei este covârșitoare, are un debut și un parcurs ce merită să fie reamintite. La îndemâna omului, în toate timpurile, a stat observația directă, rezultată din jocul întâmplării; aceasta l-a ajutat să-și confecționeze uneltele, să-și alcătuiască locuința, îmbrăcămintea etc. Arheologii au descoperit podoabe vechi din mileniul X î.d.Hr. în grota de la Cuina Turcului [13, p. 88-104]. Conform acestor mărturii, omul preistoric a prelucrat osul de ecvideu, l-a uns cu ocru roșu, l-a perforat și l-a purtat la gât generații la rând [9, p. 120-198]. Convingerile privind necesitatea de a purta podoabe au fost destul de puternice, pentru că ulterior s-au confecționat amulete din piatră, din ceramică, din metal, din sticlă etc.

Sunt mai multe dovezi care întăresc convingerea că omul preistoric știa de existența energiei subtile și o subordona conceptului cultic primar. În toate vetrele mari ale neoliticului carpatic, toate zeițățile, modelate în lut, au fost purtătoare de semne cultice [13, p. 87-205]. Din sistemul aplicat în folosirea și așezarea semnelor reiese că *podoabele cultice* și idolii din lut se alcătuiau respectându-se un ritual specific scopului pentru care erau create.

Amuletele, colierele, cordelușele frunții, cerceii, brățările, verigile de picior *și cele pentru degetele mâinilor* au format *grupul de găteli*, fiind încărcate cu semnificații generale și, adesea, individualizate. Acestea au însoțit permanent omul, care cu prilejul evenimentelor importante deveneau mai bogate. Spre exemplu, femeile de la Brânzeni (prin anii 1600 î.d. Hr.) au purtat câte 5-7 verigi pe fiecare picior, alternând bronzul cu aurul, cu argintul și fierul. Putem urmări același fenomen la zeițele imprimate pe plăcuțele de la Cioara, pe tăblițele de la Selișstea Hunedoarei (mileniul II î.d.Hr.) care au conturul subliniat de un șir de puncte mărunte, iar zona energiei subtile este puternic evidențiată

cu semne [10, p. 56-190]. Era firesc ca zonele bogate în senzori să fie încărcate cu obiecte menite adorării, încât să li se aducă elemente de confirmare, de cinstire.

Dacă toate gătelile au fost create pentru zonele cele mai bogate în energie subtilă ale corpului uman, au fost purtătoare de ocru roșu, ornate cu semnele primare și alcătuite din materiale de uz cultic, înseamnă că *podoaba* a intrat în familia accesoriilor rituale, a fost învăluită în aura acestuia, în lunga sa existență.

De-a lungul timpului, podoaba s-a adaptat mereu schimbărilor din viața socială, ea a constituit un obiect de preț, datorită materialului costisitor folosit, migalei cu care a fost lucrată, semnificațiilor de natură subiectivă cu care a fost investită.

Numai semnificațiile majore *trebuie să fi determinat individul să aleagă* câteva zone ale corpului și pe acestea să le împodobească în chip adorator cu semne și într-un anumit mod de exprimare.

Aici se impun câteva observații cu putere de concluzie: se poate susține că podoabele frunții, ale gâtului, ale gleznelor, ale falangelor, sunt obiecte cultice aduse în chip adorator. Zonele corpului care divulgau ușor prezența energiei lăuntrice au fost cunoscute în spațiul carpatic și au fost evidențiate prin ritual și simbol. Ceremonialul specific alcătuirii și utilizării însemnelor cultice le-a dat *podoabelor* o nebănuită rezistență în timp, iar prezența lor pe zonele sensibile ale energiei subtile au influențat benefic organismul uman.

Pe parcursul timpului, podoabele au rezistat numai în măsura în care au fost investite cu valori spirituale deosebite pentru purtător. Astfel, fiecare obiect a avut o poveste a lui, a fost considerat ca purtător de puteri tăinuite.

Talismanele și amuletele

Conform dicționarelor, prin *talisman* sau *amuletă* se înțelege o imagine sau o figură pe care persoana superstițioasă o poartă asupra ei, atribuindu-i puteri magice, capabile să-i aducă noroc sau să o ferească de farmece, blesteme, boli sau orice alte rele ce pot fi provocate de un eventual dușman, prin mijloace vrăjitorești [6, p. 94].

Talismanele au fost create în preistorie, de cei dintâi oameni care adorau forțele naturii, pentru că resimțeau efectul benefic și malefic al acestora asupra lor. Desenele rupestre, cât și figurinele realizate din pământ, lemn sau os, constituie nu numai începutul unei arte primitive, caracterizată prin simplitate și subtilitate, dar sunt și reprezentări magice al căror scop era cooptarea bunăvoinței zeilor și animalelor venerate.

Cuvântul talisman provine din caldeeanul *tilsmen* care definește un obiect, o formulă, un cuvânt etc., care posedă virtuți magice. Deși cuvântul *talisman* și *amuletă* sunt sinonime, specialiștii în materie susțin că între ele există o diferență. *Talismanul* constă dintr-o grafie făcută pe diferite materiale, – e vorba de un semn, o literă, un cuvânt, o formulă, o frază etc., – este purtat cusut în căptușeala hainei, ținut în buzunar sau în punga cu bani, permanent și neștiut de nimeni, în afară de purtător. Astfel, la nașterea unui copil, moașa sau o bătrână a casei, după ce femeia a născut, strânge „locul" (placenta), îl usucă, apoi, când copilul se face mai măricel, îl coase în căptușeala hainei și acesta îl poartă pe tot parcursul vieții, ca să-l ferească „de rău" și să aibă noroc în lumea asta. Bătrânele sau chiar mama îi legau copilului o „zgardă roșie" la mână ca să nu fie deocheat, iar dacă copilul se deochea des, se coseau la poalele hăinuței doi ochi de șoarece, ca să nu poată fi deocheat și ca deochiul să se întoarcă spre cel care-l face [2]. Se crede că talismanul fixează și concentrează toate forțele, acționând în toate planurile cosmice, așezându-l pe om în mijlocul acestor forțe, făcându-i să-i crească vitalitatea, să fie mai realist și garantându-i o situație mai bună după moarte.

Amuleta nu era numai un obiect special făcut, ci putea să fie și o gheară sau un cioc de pasăre, un organ de pasăre sau un animal mic, uscat la soare sau la foc, un fragment de os, un corn etc., fiecare având o semnificație și jucând un anumit rol în viața purtătorului. Amuleta care-l simboliza pe Ureus (șarpele uriaș, protector al zeului Soare) își are originea în vremuri atât de îndepărtate, încât în Egiptul și Roma Antică era considerat un simbol învăluit în mister. Din cauza caracterului său pozitiv, protector, a devenit blazon regal și apare pe ornamentele de pe coroanele și pieptul faraonilor, precum și pe tiara zeiței Isis, reprezentând înțelepciunea, puterea și cunoașterea cu care își înzestrează purtătorul; are putere magică, ajută la cunoașterea de sine și purificarea conștiinței, este de asemenea simbolul nemuririi și al renașterii [7, p. 353]. Astăzi, acest simbol, deși este întâlnit ca brățară sau colier, nu și-a mai păstrat acea putere ancestrală, pentru că se crede mai puțin în ea.

Semnul infinitului sau amuleta în *formă de cifra opt* este foarte veche și o întâlnim pe vase de ritual, cât și în ornamentica veșmintelor, la copii îndeosebi (aplicând acest semn inconștient pe hăinuțele copiilor), este semnul beatitudinii și transmite purtătorului multă energie pozitivă.

Lănțișorul, ca pandantiv, poartă puterea benefică ce aduce echilibru de-a lungul întregii zile.

Se crede că, purtând amuletele, acestea reglează dificultățile din relațiile sociale, dezvoltă noi relații; febra problemelor și a blocajelor energetice va fi oprită în viața personală și profesională; calea spre sănătate, iubire și fericire va fi mai clară și mai liniștită; orice lucru pe care ți-l dorești va fi atras către tine fără prea mult efort; oamenii te vor respecta și te vor considera un adevărat lider [1].

Amuletele trebuie purtate timp îndelungat pe corp, ca să preia rezonanța energiei personale. Dorințele se întruchipează în energii pozitive, și dacă sunt alimentate cu puterea credinței – se împlinesc. Astfel dacă avem nevoie de sprijin, trebuie doar puterea amuletei și să avem încredere în forțele ei.

Dar să nu uităm că amuletele reprezintă o simbolistică specifică unei anumite practici ritualice. Cele mai vechi pot fi privite ca obiect de cult căruia poți să te rogi sau să te închini, cum este, de exemplu, *crucea.*

Astăzi, amuletele sunt mici obiecte care reprezintă, în ultimul timp, animale, insecte, flori etc., care sunt purtate la gât, mână sau brâu, fără ca purtătorul să le atribuie un anumit simbol și să poată interpreta semnificația lui.

Podoabe pentru gât

Printre cele mai importante podoabe ale portului femeiesc pot fi distinse și *mărgelele.* Ele sunt purtate în diferite forme și diferite feluri, în majoritatea zonelor etnografice din țară.

Sunt de os sau lemn, scoici, coral, de ceramică sau sticlă, chihlimbar, mărgele de sâmburi de fructe etc. [17, p. 68-80]. Cercetările arheologice au permis descoperirea unor piese de proveniență locală, cât și străină. Din aceste categorii fac parte podoabe de sticlă și cele din metale prețioase. Podoabele de sticlă sunt prezentate de mărgele confecționate, mai frecvent, din pastă de sticlă de culoare albastră și verde [14, p. 89-104]. La populația pruto-nistreană, mărgele similare au fost atestate în complexele de la Rudi, Răciula, Glinjeni etc. Formele lor sunt diverse, de la ovale până la rectangulare, iar diametrul variază între 1,0 cm și 2,5 cm. În stadiul actual al cercetărilor, studierea lor nu ne permite determinarea cu precizie a centrelor de producție, însă după formă și tehnologia de confecționare, ele pot fi atribuite unui mare grup de piese din sticlă, larg răspândite în Europa de Est în sec. VIII-IX [16, p. 83-90].

Din categoria obiectelor de podoabă, confecționate din metal prețios, fac parte, în special, *inelele* și *cerceii*, care sunt într-un număr mare. Ele au fost confecționate dintr-o lamă de metal circulară, având un diametru ce variază între 1,5 cm și 2,5 cm, și erau larg răspândite în Europa de sud în secolele IX-X d.Hr. [16, p. 89-107].

Credința populară glăsuia: „femeia care nu poartă cercei și mărgele pe lumea asta, pe cealaltă lume va purta șerpi în jurul gâtului și șopârle în urechi" [8].

Ghiordanele, numite și *bertițe*, *zgherdane*, *lătițe* sau *ciptare* erau făcute din mărgeluțe mici de tot, alcătuiau benzi sau coliere de forma unei rețele, ce se purtau fie pe cap, la gât, pe piept sau chiar la talie, când erau de dimensiuni mai mari [3, p. 189-207].

Podoabele confecționate din metal, constituie cea de a doua mare categorie de podoabe populare femeiești. Ele se împart în monede montate în colier și podoabe de metal, lucrate de meșteri.

Monedele de aramă, argint sau aur au fost folosite de multă vreme ca podoabe, alcătuind cunoscutele *salbe de bani,* deseori intrând în componența zestrei fetelor [12, p. 78-100]. Cele mai simple salbe sunt șiraguri de monede găurite, prinse pe un fir metalic, lănțișor, șnur tare sau panglică. Unele salbe sunt scurte, așezate în partea inferioară gâtului femeii, altele sunt lungi, coborând pe piept, altele sunt compuse din mai multe rânduri, atârnând până la brâu.

Brâiele de bani conțineau zeci de monede de argint sau de aur, constituind o adevărată avere [19, p. 78]. Cele mai simple podoabe din bani erau așa numiții *florinași,* care constau dintr-un singur ban de argint, prins într-o ramă metalică cizelată și agățată pe o panglică neagră, după moda vieneză, cunoscută din tablouri de epocă [18, p. 53]. De la acest colier cu o monedă, până la podoabele complicate, formate din zeci de monede, adevărate *plastoane* de galbeni, se succeda o serie întreagă de forme intermediare, ilustrând frecvența și gustul păturilor înstărite și al celor țărănești pentru acest gen de afirmare socială și dorința de reprezentare, materializată în banul expus ca stare.

Mărțișorul ca podoabă

O carte relativ recent apărută – *Sub semnul Mărțișorului* [20] – abordează dimensiunile acestei sărbători și ale obiectului simbolic, practicate în Republica Moldova, România și celelalte țări ce îi conturează aria. Cu toate acestea, am considerat necesar să accentuăm valorile mărțișoarelor din perspectiva problematicii urmărite de noi. 1 martie este un important prag simbolic între iarna care se sfârșește și primăvara care trebuie să vină. Această dată cumulează și unele practici magice cu caracter protector (apotropaic), augural și propițiator, deoarece există credința în primul pătrar al lunii, când totul se trezește la viață: plantele, vietățile și oamenii intră într-o perioadă favorabilă de creștere și fecunditate maximă. Pentru a marca simbolic acest „cap de primăvară", în fiecare casă se confecționau (azi se practică mai puțin), în ajunul zilei de 1 martie, *mărțișoare*. Din două fire de lână, bumbac sau mătase, unul roșu și altul alb, răsucite împreună, se obține un șnur. La capetele șnurului se prind ciucuri, unul alb și altul roșu, iar în unele zone etnografice (Muntenia, Oltenia, Dobrogea), firul mărțișorului se trage printr-un ban de aur sau de argint. Mărțișorul se poartă legat șa încheietura mânii drepte sau în jurul gâtului, ori prins la piept. El se pune în dimineața zilei de 1 martie, înainte de a coborî din pat. În trecut, mărțișorul era purtat de copii, fete și băieți, maturi și bătrâni, indiferent de sex. Conceptul acestui simbol este ca un însemn protector, cu incontestabile virtuții apotropaice în fața spiritelor malefice [15, p. 78-170].

Mărțișorul este, din perspectiva spiritualității tradiționale, o adevărată *amuletă*, aptă să ocrotească pe purtător de acțiunea forțelor adverse. Conform acestor credințe, mărțișorul este împotriva deochiului, vrăjilor și a „arsului de soare", dar tot mărțișorul este cel care conferă purtătorului șansa obținerii unor însușiri vitale. Conținutul și simbolismul cromaticii șnurului: roșul este o emblemă a vieții, a tinereții plenare și vitalității maxime, iar albul – simbol al purității, candoarei și imaculatului. Timpul purtării mărțișorului variază de la o zonă la alta, dar peste tot se crede că trebuie păstrat cel puțin 12 zile, o lună întreagă sau până înfloresc arbuștii sau apar păsări călătoare. Atunci șnurul mărțișorului se leagă de ramura unui pom înflorit, în credința că persoana care a purtat mărțișorul va prelua prin intermediul acestuia rodnicia, frumusețea și puterea arborelui, iar mărțișorul va conferi pielii fetelor și copiilor *albeața florilor*, bazându-se pe transferul magic de însușire a regnului vegetal spre om.

În localitățile de la sud, dar și în Muntenia, mărțișorul se lasă pe o tufă de trandafir, dorindu-se obținerea unor obraji rumeni și catifelați ca petalele de trandafir. Iar în satele prahovene, din banul legat pe șnurul mărțișorului se cumpără caș, pâine albă și vin roșu. Alimentele alese sunt consumate în mod simbolic pentru calitățile lor; pâinea și cașul sunt albe, conferind albeața lor celor ce le vor mânca, iar roșeața rubinie a vinului se va regăsi în obrajii consumatorilor [5, p. 108].

Fără a mai reprezenta pentru contemporani *amuleta* cu virtuți protectoare propițiatoare, mărțișorul continuă să fie o datină activă în toate casele. Pentru oamenii de azi, mărțișorul este încă un simbol al „capului de primăvară", care nu trebuie să lipsească în ziua de 1 martie.

Cu același șnur bicolor, alb și roșu, expresie a vieții și a luminii, a iernii și a verii sau a celor 365 de zile ce au fost toarse de bătrâna Baba Dochia, când s-a pornit cu oile la munte, mărțișorul actual și-a pierdut semnificațiile ancestrale. El a devenit un fel de podoabă care are pe șnur diverse forme cu statut decorativ, căsuțe, flori, fluturi, buburuze, frunze etc. Însă în contextul ritualului, cele două elemente cromatice, albul și roșul, cu semnificații profunde, purtătoare de semne faste, manifestate consistent și permanent în practicile empirice, au persistat în acest frumos obicei al mărțișorului, răspândit în toate zonele locuite de români.

Trecerea în revistă a acestor podoabe vine să demonstreze că oamenii societăților arhaice și tradiționale au practicat o mare diversitate de podoabe, percepându-le ca sursă energetică, pusă în serviciul protejării omului.

Bibliografie

1. Inf. Bujor Liuba, 55 ani, s. Mândâc, Dondușeni, informație culeasă în 1992.

2. Inf. Macovei Ecaterina, 78 ani, s. Drăgănești, Sângerei, informație culeasă în 1998.

3. Bănățeanu T. Arta populară bucovineană. Suceava: Centrul de îndrumare a creației populare și a mișcării de masă a județului Suseava, 1975. 501p.

4. Buzilă V. Podoabele și accesoriile În: Buzilă V. Costumul popular din Republica Moldova. Ghid practic. Chișinău: Reclama SA, 2011, p.103-120.

5. Candrea I.-A. Folclorul medical român comparat. București: Ed. Casa Școlilor, 1944. 185 p.

6. Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri. Vol 1. București: Editura Artemis, 1994. 503 p.

7. Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri. Vol 3. București: Editura Artemis, 1994. 533 p.

8. Ciocanu Maria. Elemente de port popular reflectate în creația orală. În: Buletin

Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Serie nouă. Fascicula Etnografie și Muzeologie, Chișinău, 2007, nr. 7 (20), p. 66-86.

9. Comșa E. Neoliticul pe teritoriul României – considerații. București: Editura Academiei Republicii Socialiste Române, 1987. 198 p.

10. Comșa E. Figurinele antropomorfe din epoca neolitică pe teritoriul României. București: Meridiane, 1995. 223 p.

11. Condraticova L. Arta bijuteriilor din Moldova. Iași: Lumen, 2010. 296 p.

12. Crișan I. H. Spiritualitatea geto-dacilor. București: Meridiane, 1986. 450 p.

13. Dumitrescu V. Arta preistorică în România. București: Meridiane, 1974. 510 p.

14. Gimbutas M. Civilizație și cultură. București: Meridiane, 1989. 291 p.

15. Marian S.-Fl. Sărbătorile la români. Vol. I. București: Editura Fundației Culturale Române, 1994. 320 p.

16. Musteață S. Populația spațiului pruto-nistrean în sec. VIII-IX. Chișinău: Pontos, 2005. 404 p.

17. Niculiță-Voronca E. Datinele și credințele poporului român. Vol. II. Iași: Editura Polirom, 1998. 495 p.

18. Petrescu P., Stoica G. Arta populară românească. București: Meridiane, 1981. 146 p.

19. Stoica G., Roadă I. Zona etnografică Câmpia Boianului. București: Editura Sport-Turism, 1990. 94 p.

20. Sub semnul Mărțișorului. Chișinău: s.n., 2015. 99 p.

Abstract

THE MAGIC POWER OF TRADITIONAL ADORNMENTS. The article considers the significances of traditional adornments. At the origin of social life, adornment has been used according to well-established rules, bearing different significances: from magic ones to the functions of recognition or the function of social differentiation, marking certain events. These objects (amulets, necklace, and body jewelry) have always joined our ancestors and have been worn on the body, on the neck, ears, and forehead, i.e. well-chosen places, rich in subtle energy. Always joining people, they formed a group of things that enriched themselves before significant events in the lives of people. Time passed, and only the items associated with peculiar spiritual values for their owners, have been preserved up till now. Among these values, the magic power was essential.

Keywords*: traditional adornment, subtle energy, talisman, amulet.*

Doctor, cercetător științific,
Secția Etnografie, MNEIN

MUZEOLOGIE

CĂMĂȘI DE SĂRBĂTOARE DIN COLECȚIA MUZEULUI MUNICIPAL PAȘCANI, JUDEȚUL IAȘI

Daniela CALISTRU

Rezumat

Colecția de cămăși și ii din patrimoniul Muzeului Municipal Pașcani conține 250 de piese provenite din diverse donații, marea lor majoritate fiind de sărbătoare. După materia primară utilizată la țesut aceste piese sunt din lână, bumbac sau din cânepă, iar după croi sunt drepte, largi și încrețite la gât. Toate tipurile de ii se regăsesc în expoziția de bază a muzeului. În colecție se conțin, de asemenea, obiecte provenite din localitățile limitrofe Pașcanilor, ceea ce ajută la determinarea particularităților acestor piese vestimentare.

***Cuvinte cheie**: cămașă, ie, sărbătoare, Muzeul Municipal Pașcani, colecție muzeală.*

Colecția de cămăși a Muzeului Municipal Pașcani însumează un număr de 250 de piese, provenite din donații. Ele au intrat în patrimoniul muzeal ca rezultat al cercetărilor etnografice efectuate în satele din microzona etnografică Pașcani, areal în care am încadrat și comunele Lespezi, Tătăruși și Vânători. În conformitate cu rigorile valorice, în colecția etnografică a muzeului predomină cămășile de sărbătoare.

După cum se știe, țăranca noastră a știut intuitiv să îmbine culorile, să stilizeze motivele decorative, să redea în ornamente idei și mesaje alese. Cămășile de sărbătoare erau lucrate de fete în gospodăriile proprii, ferite unele de altele, pentru ca la hore, nunți, la biserică, să aibă cele mai frumoase „cusături", cel mai inspirat model, cele mai armonioase culori, să fie cele mai mândre între celelalte fete. Anton Verancsics, dalmatul care descrie Moldova în timpul lui Petru Rareș, subliniază spiritul tradiționalist ce exista în concepția țăranului din aici: „Spre deosebire de munteni, care au împrumutat unele obiceiuri și elemente turcești în port, moldovenii, se spune, țin la straiele lor și se pedepsește cu moartea acela care ar împrumuta îmbrăcăminte sau alte obiceiuri de la turci" [1, p. 130].

Materiile prime folosite pentru confecționarea cămășilor au fost, la început, cânepa și inul, apoi bumbacul, care domină sfârșitul secolului al XIX-lea până la jumătatea secolului al XX-lea. Pentru ornamentarea cămășilor s-au utilizat arniciul (bumbac dezlânat), ibrișinul, dar și bumbacul mercerizat și mătasea vegetală, care are un colorit mai puternic.

În ceea ce privește tipurile de cămașă, și în această microzonă întâlnim *cămașa dreaptă sau bătrânească – tip „poncho"* și *cămașa încrețită sau cu „brezărău" – tip carpatic*. Despre relația temporală dintre cele două tipuri, etnologii au afirmat întâietatea primului tip, „a cărei croială de factură arhaică precede pe scara istorică pe cea a așa-zisei cămăși încrețită la gât" [3, p. 45].

De altfel, în literatura de specialitate despre *cămașa dreaptă* s-au mai făcut și alte afirmații lămuritoare: „A fost folosită în toate regiunile țării – cu foarte mici excepții – cu o deosebită frecvență în Moldova, pe Câmpia Dunării și în Dobrogea, iar în zonele de câmpie ale țării prezența fiindu-i notabilă. Face parte din stratul arhaic unitar al omenirii, întâlnindu-se în multe părți ale lumii, unele din numele folosite în literatura străină pentru a desemna acest tip fiind *„poncho andin"* [3, p. 46]. La începutul secolului al XX-lea apare, ca o variantă a cămășii drepte, *„cămașa cu platcă"*, despre care etnologul ieșean Emilia Pavel, distins cercetător al acestei problematici mai ales în spațiul moldovenesc, a concluzionat

că este un rezultat al influenței orășenești: „Cămașa cu platcă derivă din cămașa de tip *„poncho"* și care, în croi, a suferit influența orașului – platca" [2, p. 30].

Platca, de formă dreptunghiulară, încadrează gâtul, trecând întinsă peste umeri și coboară în față și în spate până la nivelul subrațului. De platcă se prind foile cămășii încrețite, iar la umeri se prind mânecile largi, drepte sau încrețite. Motivele ornamentale sunt dispuse pe piept, platcă, gât, bentița de la mână și pe poale și se realizează cu ajutorul arniciului, fluturilor și a mărgelelor. Apare, de asemenea, gulerul îngust pe lângă gât, guler numit „ciupag", fiind format dintr-o bucată de pânză croită asemenea unei „bentițe", care este o prelungire a răscroiturii propriu-zise. Această cămașă mai poartă și denumirea de „cămeșoi" și era purtată atât de femei, cât și de bărbați – frumos împodobită la sărbători și simplă în zilele de lucru.

Cămașa bărbătească, la început, asemenea celei femeiești, avea stanul croit împreună cu poalele dintr-o singură bucată de pânză. Mai târziu sunt adăugați clinii, pavele, dar și platca dreptunghiulară, gulerul îngust („ciupagul"). Noul guler se leagă la gât cu un șnur, care are la capete motocei, iar despicătura de pe piept se încheie cu doi sau trei nasturi mici. La cămașa de sărbătoare, „ciupagul" este mai înalt, iar pe partea de la vedere a acestuia sunt brodate variate motive decorative. Poalele prinse de stan sunt mai bogate, formează falduri și sunt împodobite cu aceleași motive decorative de la piept și mâneci. În timp, poalele s-au desprins, cămășile propriu-zise primind denumirea de „stan".

Cel de-al doilea tip de cămașă, cel *carpatic*, este cunoscut și sub denumirea de *cămașă cu „brezărău"* sau *încrețită*. Această cămașă, care presupune adunarea în crețuri a întregii lățimi a stanilor și a părții superioare a mânecilor cu ajutorul unui șnur de ață colorată, este considerată de specialiștii români ca fiind cel mai vechi tip de cămașă din spațiul nostru etnic. Vechimea acestei cămăși este atestată pe monumentele romane de la Admclisi și pe Columna lui Traian din Roma: „Iconografia celor două monumente amintite ar permite cu mai multă îndreptățire să fie numit tipul dacic, transmis direct urmașilor dacilor pe întreg spațiul românesc" [3, p. 47].

Cămașa cu altiță (altă denumire a acestui tip) s-a purtat în special între cele două războaie mondiale. Structura ornamentală a acestor cămăși este mai bogată, fiind evidențiată prin trei registre distincte, brodate pe mânecă: altița, încrețul și râurile. La început, altița avea doar rol funcțional, bine definit în croiul cămășii, deoarece acoperea umărul; dar, pentru a fi prinsă de bucata de pânză care acoperea brațul, s-a intervenit cu o altă bucată, mai puțin încrețită, care să egaleze lățimea diferită a altiței de cea a mânecii. Cu timpul, mâneca va fi croită din aceeași bucată de pânză și cele trei registre se vor regăsi pe aceeași suprafață în care își vor dezvolta rolul pregnant decorativ. De altfel, altița adună simbolistica cea mai importantă a creației populare românești. Încrețul se impune ca un chenar decorativ. Râurile, care se întind de la încreț până la tivul de jos al mânecii, brăzdează bucata de pânză drept sau orizontal. Ca și în cazul celuilalt tip (cămașa dreaptă) și la această cămașă partea de sus s-a desprins, în timp, de poale.

Repetăm, cu satisfacție, faptul că cele două tipuri fundamentale ale uneia dintre cele mai importante piese vestimentare pot fi regăsite și în colecția muzeală etnografică de la Pașcani. În această colecție avem cămăși cusute pe pânză de lână țigaie (cămăși de mireasă și de mire), dar și cămăși cusute pe pânză de bumbac. Cămășile din pânză de lână țigaie sunt fie cu alesături executate cu bumbac alb, fie cu bumbac colorat. Pe aceste alesături se află, de obicei, mărgele și fluturi.

Cămăși de mireasă. O astfel de cămașă de la Topile, croită din pânză de lână țigaie, are alesături din bumbac alb, cu motivul „romburi". Mâneca este largă, fiind prinsă de umăr cu„zărfurele" mărginite de fluturi și horbotă albă lucrată cu inglița. Este o cămașă croită fără guler pe lângă gât, despicată la piept și încheiată cu cinci nasturi (bunghi). Poalele cămășii, prinse de stan, sunt din altă pânză. Tot din Topile avem o cămașă cu stanul din pânză de lână țigaie, iar poalele din altă pânză (fig.1). Părțile componente ale cămășii sunt prinse cu „hajur". Are alesături din bumbac alb, motive „fundițe" și „romburi" în față, în timp ce spatele este ornamentat tot cu motive geometrice. Mâneca dreaptă este prinsă de umăr cu ajutorul unei dantele lucrate cu inglița. Este o cămașă cu gulerul drept pe lângă gât, despicată la piept și încheiată cu doi nasturi negri. Marginea gulerului și a despicăturii de la piept este tivită cu colțurele lucrate cu inglița. Din Lunca Pașcani avem o altă cămașă cu stanul din pânză de lână țigaie „în cruci", cu poale din bumbac alb (fig. 2). Este o cămașă cu mâneca dreaptă terminată cu volănaș („creț ișori") și horbotă albă lucrată cu inglița. La umăr, mâneca este prinsă de stan cu ajutorul unei dantele mărginite de mărgele și fluturi. Mânecile și stanii sunt ornamentați cu fluturi și mărgele, cusuți sub formă de „miez-de-nucă", iar pe piept apare și motivul „pomul vieții". Cămașa este cu croi pătrat la gât și despicată la piept, având fluturi și mărgele pe margine. Se încheie cu șnur din mătase albă, terminat cu motocei la capete. Din Hârtoape există în colecție o altă cămașă de mireasă cu stanii din pânză de lână țigaie, iar poalele din alt material. De data aceasta este vorba de o cămașă încrețită la gât cu șnur albastru, cu mâneca încrețită terminată cu o danteluță albă. Este ornamentată cu alesături de mână (motiv floral), în privința cromaticii fiind dominante două nuanțe de albastru.

Fig. 1. Cămașă de mireasă din Topile

Fig. 2. Cămașă din Lunca Pașcani

Tot din categoria cămășilor de mireasă prezentăm și cămășile cusute cu mărgele divers colorate. Astfel, din Gâștești avem o cămașă încrețită la gât cu șnur, cu mânecă dreaptă, cusută cu altiță și râuri dispuse orizontal atât pe mâneci, cât și pe stani (fig. 3). Decorul este cusut cu motive fitomorfe stilizate, culorile cămășii fiind galben, verde, alb și negru. Din satul Heci provine o altă cămașă fără poale, lucrată din pânză de bumbac (fig. 4). Aceasta este cusută cu platca prinsă de stani și mânecile cămășii cu ajutorul unor găurele duble făcute cu acul. Platca este ornamentată cu mărgele, motivul decorativ dominant fiind „vița-de-vie" în vrej. Mâneca este dreaptă și este ornamentată cu un motiv floral cusut cu mărgele. Același motiv floral se regăsește și pe fața cămășii. Gulerul este drept, încheiat într-un „bunghi" la spate. Pe guler se află „ploiță" (horbotă). Cromatica este în roșu, albastru (două nuanțe) și portocaliu. Din TătărușI deținem o cămașă cu poale croită din pânză de bumbac, încrețită la gât și mâneci (fig. 5). Are altiță și râuri pe mâneci și stani. Motivele ornamentale sunt mai numeroase: „steluțe", „steluțe în romburi" și „zig-zag"-ul la mâneci, fiind cusute cu mărgele. La gât are horbotă albă, cu motivul, atât de des întânit în această parte de țară, „romburi". Cromatica predominantă este verdele. Din Blăgești provine o cămașă croită din pânză de bumbac, croșetată și încrețită cu șnur la gât și mâneci (fig. 6). Are, ca și precedenta, altiță și râuri pe mâneci și stani. Decorul, bogat în motive geometrice, este realizat din mărgele galbene și arnici negru. Părțile componente ale cămășii sunt prinse cu zig-zag din „mouline" portocaliu. Mânecile se termină cu horbotă lucrată cu inglița din bumbac alb. O altă cămașă de mireasă, adusă în muzeu din Lunca Pașcani, este croită din pânză de bumbac, fiind despicată la piept și încheiată la gât cu șnur terminat cu motocei, mâneca încrețită cu șnur și marginea tivită prin croșetare. La despicătura de la piept, umăr și marginea mânecii are găurele duble, aici fiind motivul decorativ „zig-zag" lucrat cu acușorul. Un alt motiv ornamental, e vorba de „trandafiri", este dispus în față și la umeri. La mâneci apar „frunzulițe", iar la gât iarăși „zig-zag"-ul. Ornamentația este realizată în întregime din mărgele. Cromatica este dominată de verde (două nuanțe), albastru (două nuanțe), portocaliu și de roșu.

Fig. 3. Cămașă de mireasă din Gâștești

Fig. 4. Cămașă din Heci

Fig. 5. Cămașă de mireasă din TătărușI

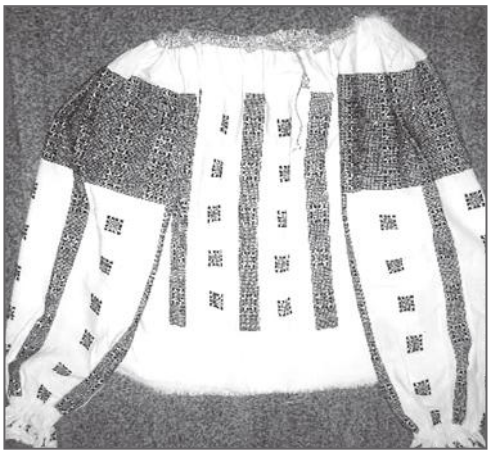


Fig. 6. Cămașă din Blăgești

Cămăși de mire. Dintre aceste cămăși deținute de Muzeul Municipal Pașcani, lucrate, mai precizăm încă o dată, din pânză de lână țigaie, vom aminti numai două. Ambele sunt croite cu poale separate. Prima dintre ele, o cămașă de la Heci, este cu alesături, cu motivul decorativ „romburi" (grupate aici câte trei), având „șinatău" la poale și la marginea mânecilor (fig.7). Are gulerul drept pe lângă gât, despicată în față și încheiată cu un nasture. La guler, mâneci și poale are horbotă albă. De la Hârtoape avem o cămașă tot din pânză de lână țigaie, care are alesături de mână, cu motivul „trandafiri" (fig. 8). Aceasta are gulerul drept (încheiat cu un nasture) și mâneca largă. Poalele sunt plisate în talie, fiind mărginite de găurele duble lucrate cu acul.

Fig. 7. Cămașă din Heci

Fig. 8. Cămașă din Hârtoape

Cămăși de sărbătoare. Din Lunca Pașcani există la muzeul nostru mai multe astfel de cămăși cusute cu mărgele. Dintre acestea prezentăm o cămașă bărbătească, cusută cu motivul ornamental „trandafiri" (fig. 9). Este vorba de o cămașă cu poale croită din pânză de bumbac cu guler drept, pe lângă gât, și despicată la piept. Mâneca este prinsă de stan cu găurele duble lucrate cu acul, iar la margine are bentiță prinsă cu „fălduri" cusuți cu două rânduri de tigheluri făcute cu mâna. Gulerul și gura cămășii sunt încheiate cu doi „bunghi" negri și trei capse. De asemenea, marginea gulerului este tivită cu mărgele albastre, grupate câte trei, și lucrate cu acușorul; gulerul este ornamentat cu „trandafiri" încadrați de „zig-zag"-uri. Pieptul cămășii este mărginit de găurele duble lucrate cu acușorul și ornamentat cu mărgele cusute cu motivele decorative „miez-de-nucă" și „trandafiri", încadrați, la fel, de „zig-zag"-uri. Aceleași motive ornamentale se regăsesc la umăr și pe bentița de la mânecă. Poalele sunt mărginite de găurele duble lucrate tot cu acușorul, horbotă fiind făcută cu spelca, având mărgele portocalii și altele cusute cu motivul „trandafiri". Cromatica predominantă: portocaliu, albastru (două nuanțe), roșu și negru.

Fig. 9. Cămașă din Lunca Pașcani

Prezentând în acest material atât cămăși de mireasă, cât și de mire, considerăm că este indicat să amintim în acest context și *cămașa de vornic* din Heci (fig. 10). Aceasta este croită din pânză de bumbac, cu gulerul răsfrânt și mâneca dreaptă. Părțile componente ale cămășii sunt tivite cu găurele prinse cu „zig-zag" roșu. Decorul, lucrat în cruci, are motivul „trandafiri", fiind încadrat de fluturi și mărgele cusute sub formă de boboc de trandafir, cusuți, la rândul lor, în vrej la umeri și mânecă, iar la piept și guler șiruri și grupuri de trei fluturi și mărgele. Gulerul este tivit cu danteluță lucrată cu acușorul, iar mânecile au o dantelă din pânză brodată cu roșu în colțurele. Cromatica este dominată de roșu și negru.

Fig. 10. Cămașă de vornic din Heci

Fig. 11.Cămașă din Broșteni

Cămașă din Broșteni (Fragment)

Cămăși de sărbătoare purtate la hore sau la alte sărbători. Mai întâi prezentăm o cămașă bărbătească cu poale din Boșteni (fig. 11). Este croită din pânză de bumbac cu guler răsfrânt și mânecă dreaptă. Părțile componente ale cămășii sunt prinse cu zig-zag albastru. Decorul brodat peste fire este cusut cu motivul decorativ „crucea în x înscrisă în romburi" la piept, umeri, poale și guler. Motivul ornamental de la umeri, mâneci, piept și poale este mărginit și de motivul ornamental floral stilizat. Poalele, mânecile, gura cămășii și gulerul sunt tivite cu colțurele lucrate cu ingliță din bumbac albastru. De asemenea, gulerul este tivit cu colțurele și la baza sa. Cromatica este de un albastru desăvârșit. Din Conțești avem la muzeu o cămașă bărbătească cu poale separate croită din pânză de bumbac cu gulerul răsfrânt și mâneca dreaptă (fig. 12). Părțile componente sunt prinse cu cusătură simplă. Decorul, brodat peste fire, este dispus pe piept, guler, umeri, mâneci și poale. Motivul ornamental „steluțe în romburi" este mărginit de „zig-zag" la guler și un motiv geometric. Gura cămășii și gulerul se încheie cu un nasture și șnur terminat cu canafi. Mânecile, poalele, gulerul și gura cămășii sunt tivite cu colțurele lucrate cu ingliță. Poalele sunt încrețite cu șnur. Cromatica este dominată de culoarea neagră.

Din Heci provine o cămașă femeiască fără poale, croită din pânză de bumbac croșetată la gât și încrețită cu șnur la gât și mâneci. Decorul, lucrat în cruci cu bumbac negru, este dispus, ca altiță și râuri, pe

mâneci și piept. Motivul ornamental floral stilizat este încadrat de „zig-zag”-uri și „miez-de-nucă”. Pe motivul ornamental sunt cusute grupuri de câte două mărgele verzi dispuse aleatoriu. Cromatică: negru. Tot din Heci avem în colecție o cămașă femeiască, confecționată din pânză de bumbac, încrețită la gât, cu un șnur terminat cu canafi, tivită cu acul și mâneca dreaptă (fig. 13). Părțile componente ale cămășii sunt prinse cu „zig-zag” negru. Decorul, în cruci, este cusut și are un motiv skeomorf („morișca”), fiind încadrat de un alt motiv, de data aceasta fitomorf, care alternează cu „zig-zag”-ul. Acesta din urmă este dispus, tot ca altiță și râuri, pe mâneci, față și spate. Marginile mânecii sunt terminate cu „zig-zag”-uri încadrate și festonate cu acul. Cromatica este deja una obișnuită în această zonă, anume negru. Din TătărușI deținem o cămașă femeiască cu poale, croită din pânză de bumbac, încrețită la gât cu ploiță, legată cu șnur și mânecă dreaptă (fig. 14). Decorul este brodat peste fire, dispus pe altiță cu motivele „3” (specific zonei) și „cruce în romburi”, delimitate de ,,pomul vieții”, sub altiță fiind încrețul; la mâneci are decor în șiruri cu „hajur”, lucrat cu motivele ,,cruce înscrisă în pătrat” și „romburi”, alternat de cel cu motivul „3”, delimitate de „pomul vieții”; la piept apar numai rânduri paralele cu „hajur”, delimitat de șiruri de „pomul vieții”. Încrețul la această cămașă este realizat de un „hajur” dispus orizontal cu motivul „cruce înscrisă în pătrat” și „romburi” realizate cu mătase albă. Poalele cămășii sunt mărginite de același repetitiv motiv „3”. Cromatică: negru și alb.

Fig. 12. Cămașă (cu poale) din Conteşti

Cămașă din Conteşti (Fragment)

Fig. 13. Cămașă din Heci

Fig. 14. Cămașă din TătărușI

Fig. 15. Cămașă din Gura Bădiliței

În sfârșit, de la Gura Bâdiliței avem în colecția noastră etnografică o cămașă fără poale croită din pânză de bumbac și completată în lungime cu o fâșie de pânză, încrețită la gât cu șnur, și mâneca dreaptă (fig. 15). Decorul în cruce este dispus pe piept, spate și mâneci. Motivul ornamental este unul geometric pe fața cămășii și floral stilizat pe altiță, încadrat de frunzulițe, și floral („boboci de trandafir" dispuși în rânduri orizontale) pe mânecă. Pe spatele cămășii apare motivul „miez de nucă". Gura cămășii este tivită cu găurele realizate cu acușorul și are marginea croșetată. Cromatică: negru și alb.

Privind, prezentând și analizând, chiar sumar, aceste piese muzeale ajungem la concluzia că, din punct de vedere tehnic, cămașa nu este decât o bucată de pânză albă, dar pentru transformarea ei în piesă vestimentară, să recunoaștem, adesea, de o frumusețe aparte, e nevoie de mult timp, răbdare, bun gust, experiență și talent. Astfel cămașa, prin simplitatea și emoția pe care, de obicei, o trezește celor ce o poartă, dar și celor care o admiră, devine *un simbol al neamului românesc*. Considerăm că trăsătura definitorie a cămășii tradiționale românești este aceea că impresionează atunci când este privită de aproape, dar și atunci când este privită de departe, iar prin această trăsătură credem că „vorbește" despre caracterul celui ce o poartă – sincer, frumos, curat și neduplicitar: în interior și în exterior, de aproape și de departe, pentru sine și pentru ceilalți.

Bibliografie

1. Nicolescu C., Jipescu Fl. Date cu privire la istoria costumului în Moldova, secolele XV-XVI. În: Studii și Cercetări de Istoria Artei, București, 1957, tom IV, nr. 1-2, p. 129-153.
2. Pavel E. Portul popular moldovenesc. Iași: Editura Junimea, 1976. 208 p.
3. Secoșan E., Petrescu P. Portul popular de sărbătoare din România. București: Editura Meridiane, 1984. 196 p.

Abstract

CEREMONIAL SHIRTS FROM THE COLLECTION OF THE MUNICIPAL MUSEUM FROM PASCANI, DISTRICT OF IASSY. The collection of shirts and peasant blouses from the collections of the Municipal Museum from Pascani contains 250 items, originating from various donations, the majority of them being ceremonial shirts. Depending on the raw material used at weaving, these shirts were made of wool, cotton or hemp. While according to the cut, these are straight, large and with wrinkles around the neck. All these kinds of peasant blouses are found in the basic collection of the museum. The collection also contains samples from neighbourhood villages of Pascani, a fact that enables us to determine the peculiarities of these clothing items.

Keywords: *shirt, peasant blouse (ie), ceremony, Municipal Museum of Pascani, museum collection.*

Muzeul Municipal Pașcani,
Iași – România

LA PERENNITE DES COUTUMES TRADITIONNELLES CONCERNANT LA NAISSANCE DE L'ENFANT (REPUBLIQUE MOLDAVIE)

Maria CIOCANU

Résumé

LA PERENNITE DES COUTUMES TRADITIONNELLES CONCERNANT LA NAISSANCE DE L'ENFANT (REPUBLIQUE MOLDAVIE). L'article suivant mit en valeur les coutumes traditionnelles concernant la naissance de l'enfant. L'auteur distingue les significations et les messages des rites et des pratiques magiques, qui relève la mentalité, les valeurs morales et esthétiques d'un peuple. Les informations obtenues par des recherches de terrain indiquent une continuité des traditions populaires, préoccupées en particulier avec la protection et la propitiation du nouveau-né et de sa mère, qui sont situées dans la sphère d'un rite de passage, comme la naissance. Les coutumes d'intégrer l'enfant dans la société ont un caractère prestigieux, étant performée selon un scénario très vaste.

Mots-clefs : *pratique magique, amulette, interdictions, sage-femme, nouveau-né, baignoire rituelle, baptisme, fête après le baptême, gimblettes.*

Une famille ayant des enfants était considérée comme prospère. La naissance d'un enfant représentait un évènement heureux, non seulement pour la famille proche, mais aussi pour la famille au sens large. En étudiant le folklore du mariage, on peut noter de nombreux toasts prononcés en souhaitant aux jeunes mariés d'avoir des enfants en bonne santé et qu'ils ne leur apportent que de la joie.

L'attitude envers l'infertilité était claire : une femme sans enfants était vue comme une grande pècheresse; cette circonstance pouvait servir comme cause de divorce. Beaucoup de familles adoptaient des enfants, des filles comme des garçons. Dans la majorité des cas, on favorisait les enfants des parents proches. Construire une maison, planter un arbre et élever un enfant: c'est de cette façon que l'homme pensait accomplir sa mission sur Terre. Il faut noter que certaines familles, même en ayant leurs propres enfants, élevaient leurs petits-enfants ou leurs neveux en cas de conditions de vie difficiles des parents de ceux derniers.

Il existait de nombreuses actions, effectuées pour assurer la procréation. En premier lieu, les femmes priaient au Dieu pour avoir un enfant, tenaient le carême, principalement avant le Vendredi saint considéré comme protecteur des femmes. Une autre méthode consistait à allumer des bougies devant l'icône de la Mère de Dieu [26, p. 8]. Contre l'infertilité, elles utilisaient encore une amulette cousue à la serre-taille portée jusqu'aux premiers signes de conception, et souvent jusqu'à la naissance de l'enfant [28, p. 305-306]. Dans la majorité de cas, les femmes s'adressaient aux médecins populaires connaissant toutes sortes de paroles magiques et pratiquantes des soins par les plantes. Dans la période prénatale, la famille veillait à ce que les prescriptions, les interdictions et les tabous suivants soient respectés pour la santé du fœtus et la fin heureuse de la grossesse. Par exemple, il y avait des interdictions basées principalement sur la magie imitative: ne pas manger de prunes fusionnées pour ne pas donner naissance aux jumeaux [13]. Pour éviter cela, on interdisait à la future mère de passer à travers une machine à tisser horizontale [26, p. 14]. Il lui était interdit de regarder un incendie, pour que l'enfant n'ait pas de taches rouges sur le visage [2]. En voyant un être difforme ou handicapé, elle ne devait pas penser à son état de grossesse, sinon l'enfant pourrait naître difforme; pour cette raison, elle chuchotait

une formule magique: «Sois ainsi, mon enfant, ne sois pas ainsi!» [3]. Si la mère donnait un coup de pied à un chien ou à un chat, alors l'enfant pouvait naître avec des poils sur la peau. Si la femme enceinte volait et cachait l'objet volé dans son dos ou sous sa poitrine, alors des taches apparaissaient sur le corps du nouveau-né. Cacher sa grossesse menait au mutisme de l'enfant [5].

Pour avoir des enfants en bonne santé, la femme ne devait pas travailler durant la période des fêtes religieuses. Selon une légende, la violation de cette interdiction se reflétait inévitablement sur le nouveau-né. Les travaux domestiques liés au tissage étaient considérés comme défavorables pour elle et pour sa progéniture. Dans la vision populaire du monde, l'art du tissage avait le statut de la force créatrice mythique en analogie avec l'accouchement [25, p. 192]. Lorsqu'elle tissait, la femme semblait créer le fil de sa vie, courte ou longue selon la longueur du filage [23, p. 96-97]. Il était même de coutume que les paysannes commencent les travaux de tissage et de tricot au moment de la fête de la Conception Immaculée de Marie [22, p. 28]. Voici un autre exemple de tours de magie basé sur la croyance à la connotation créatrice du tissage, y compris le fil comme symbole de la vie : en cas de risques de perdre l'enfant, la future mère portrait sur le ventre, durant trois jours, un filage de chanvre humide fabriqué pour la première fois par une fille [26, p. 16]. Il était interdit à la future mère de passer par-dessus une corde pour que le cordon ombilical ne s'enroule autour du cou du bébé [26, p. 19].

Les membres de la famille, et non seulement, tachaient à réaliser les désirs alimentaires de la future mère. En cas de refus d'un quelconque aliment, elle pouvait tomber malade ou perdre l'enfant. En résultat de vœux non réalisés, croyaient les paysans, les souris mangeaient les vêtements de la femme enceinte, tout comme les vêtements de ceux qui refusaient de réaliser ses désirs.

Pour une fin de grossesse réussie, la femme portait à même la peau un ruban rouge. Il est à noter ici que la ceinture, en tant qu'élément de la tenue traditionnelle, occupait une place importante dans les légendes, les coutumes et les rites, mais aussi dans la tradition orale des Moldaves, non seulement en qualité de porte-bonheur.

La croyance aux êtres surnaturels (*zburătorul, lichitură, iele, pocituri, tricolici*) était également étendue. La nuit, ils pénétraient dans la maison par la cheminée, sous forme de serpents volants, en apportant des maladies à la femme qu'on guérissait par de l'incantation et des bains à l'eau aux différentes herbes, le vendredi ou le mardi [28, p. 29]. L'effet négatif des êtres ci-dessus mentionnés atteignait également le nouveau-né. La *samca* (type d'être surnaturel de genre féminin) était considérée comme la plus dangereuse. Elle sous-entendait le diable, à qui on attribuait de nombreux noms dans la mythologie populaire. Ce personnage agissait sous l'apparence de mouche, de chien, de chat, d'oiseau, etc. Contre l'impact négatif des forces du mal ci-dessus mentionnées, il était de coutume que la femme enceinte porte sur soi une amulette sous forme de prière de Saint Michel Archange, écrite sur une feuille de papier. Cette prière d'origine bogomile était aussi connue par des peuples slaves [26, p. 26].

La femme enceinte avait une place déterminée dans les pratiques agricoles liées à la sècheresse. Elle ne devait pas porter trois seaux d'eau en même temps (deux à la palanche et un à la main), afin de ne pas chasser la pluie. Elle participait aux processions religieuses dans des champs. Les gens croyaient que les souffrances de la femme en travail avaient un effet magique sur les nuages – tout comme la femme en travail souffrait, ainsi devaient souffrir les nuages pour donner de la pluie [20].

Les conditions de la vie difficiles et la mentalité traditionnelle ne permettaient pas à la future mère, en particulier venant des familles pauvres, de suivre un régime approprié. Elle participait aux travaux agricoles et domestiques jusqu'à l'accouchement et il lui arrivait assez souvent d'accoucher dans le champ. Elle n'était dispensée que du port d'objets lourds.

Le sexe du futur enfant était déterminé selon la forme du ventre de la mère, la couleur de peau de son visage, ce qu'elle exigeait à manger, la manière dont elle portait l'enfant.

Dans la campagne traditionnelle les nouveau-nés arrivaient dans la présence d'une sage-femme (*moașă*). Dans chaque village il y avait plusieurs sages-femmes en même temps, en fonction du nombre de ménages. La femme enceinte avait le droit de choisir n'importe laquelle d'entre elles. Une sage-femme ne pouvait être qu'une femme de bonne conduite, ayant une certaine expérience et habitude dans l'obstétrique populaire. Sa fonction principale était l'accouchement, puis le soin de l'enfant et de la mère durant la période entre l'accouchement et le baptême du nouveau-né. Elle vivait et passait la majeure partie de sa journée dans la famille de la mère, parfois jusqu'à deux semaines. Durant ce temps, elle s'occupait non seulement de la mère et du bébé, mais aussi de la maison : elle rangeait, lavait le linge, préparait à manger. Traditionnellement, elle devenait, dans une certaine mesure, membre de la famille. On l'appelait maman ou mamie (*bunică, mâcă, mamă, bătrână*). Les nouveau-nés et la mère elle-même, étaient considérés comme ses petits-enfants. On l'invitait à toutes les fêtes familiales et, une fois par an, aux grandes fêtes rurales (le lendemain de Noël, le jour de Saint Basile ou le jour de Pâques). En signe de respect et de gratitude pour l'accouchement réussi, une fête était organisée spécialement en l'honneur des sages-femmes, nommée «Jour de sage-femme» (*Ziua moașei*) [24 p. 102]. Ce jour-là, les femmes leur apportaient des cadeaux (produits de céréales, farine, sucre, vin, châles, habits, argent). À leur tour, les sages-femmes préparaient des rafraichissements pour leurs «petits-enfants» (*nepoate*). Après sa mort, son nom était enregistré dans l'obituaire familial.

Au moment de l'accouchement, les enfants et les hommes s'éloignaient de la pièce. Le mari de la femme ne pouvait assister à l'accouchement qu'en se faisant discret. On accouchait souvent à la maison par terre, sur le banc ou sur le four qu'on couvrait de la paille ou du foin et d'une vieille couverture par-dessus. On considérait que la paille, associée au commencement de la procréation et à la fertilité dans la conscience populaire [29, p. 128], libérait de la douleur de l'accouchement – *rusuri* [10].

Dans les rites de la naissance, la mère et l'enfant jouaient le rôle d'initiés et la sage-femme le rôle d'initiateur. Une sage-femme sortait l'enfant du ventre maternel, d'un milieu «étranger» pour ainsi dire, d'où il tombait dans un espace marginal. Pendant cette période, une sage-femme préparait l'enfant à la socialisation, et la mère au retour à son état d'origine. À ce moment, on nommait la mère *lehuză, leuză,* et le père de l'enfant – *lăhuzoiu, leuzu, covaliu.*

Le matériel recueilli sur le terrain montre que les sages-femmes maîtrisaient certaines techniques facilitant l'accouchement. Ces différentes techniques étaient du caractère rationnel, par exemple, le massage du ventre à l'huile d'oie ou la marche autour de la table. Étaient également courantes différentes pratiques magiques basées sur la magie par similitude: dénouement de tous les nœuds, délaissement des cheveux, défaite des boutons de sa chemise. On cousait de l'ail sur l'ourlet de sa chemise. Afin de purifier et de protéger la mère et l'enfant des forces du mal, on devait avoir sur la table un couteau, une hache ou des ciseaux et une bougie en cire allumée. On portait l'enfant par-dessus

ces objets, en prononçant une formule magique [32, p. 283]. Ces objets, selon la légende, effrayaient et éloignaient les mauvais esprits.

À ce même but servaient le pain, le sel, l'eau bénite et un livre de prières. Quelques-uns de ces objets avaient acquis certaines propriétés. Par exemple, à la naissance du premier enfant, la sage-femme donnait à la mère une gousse d'ail à garder sous la poitrine pendant trois jours. Conformément aux légendes populaires, cet ail, mangé par des filles, les aidaient à trouver un mari. «La couche-chemise» (*placenta*), dans laquelle naissait le nouveau-né, était perçue comme porteuse de propriétés magiques, tout comme l'ail. Les filles la trempaient dans l'eau pour se laver les cheveux [27, p. 196].

Les fonctions principales d'une sage-femme étaient le traitement du cordon ombilical et du placenta, le bain de l'enfant et le lavage de la mère. Différentes techniques étaient connues, facilitant l'adaptation de l'enfant à la vie dans un nouveau milieu. La correction physique, pratiquée à la suite de l'accouchement, consistait dans le massage de la masse musculaire, la formation de la tête et le contrôle des bras et des jambes de l'enfant, afin de constater s'il a une dislocation ou d'autres déformations physiques. Les procédures pratiques étaient suivies des techniques magiques. Une sage-femme prenait les mesures du nombril de l'enfant à l'aide d'un empan (*cu șchioapa*) ou d'un fil. Elle enveloppait le cordon ombilical coupé dans un sachet, en prononçant son vœu que l'enfant soit heureux et intelligent. Quand le bébé grandissait, on interrogeait l'avenir sur son bonheur de manière suivante : on le laissait détacher le nombril séché et on suivait ses actions – des mouvements agiles et rapides signifiaient que l'enfant grandirait heureux [12].

On creusait une place pour l'enfant directement dans la pièce sous le plancher, sous le banc ou sous le seuil, dans un hangar, au cimetière, dans le vignoble, sous un arbre. Dans tous les cas, suffisamment profonde, pour que les chiens ne la souillent, comme cela pouvait nuire à la mère et à l'enfant. Cette pratique était liée à la croyance en la possibilité de porter malheur à l'enfant à travers le placenta. En même temps, le placenta, considéré comme une partie de l'âme du nouveau-né, était utilisé comme un moyen de guérir l'abcès chez l'enfant, apparu après la visite d'une femme ayant ses règles menstruelles. Le malade recevait un bain à l'eau dans laquelle était mis le placenta, suivi des paroles magiques en conséquence : «Que l'endroit d'où tu as sorti t'apporte la guérison» [17]. Dans le but de faire guérir l'enfant, on roulait un œuf volé à travers son corps, du bas vers le haut, au moment du bain.

Pour que l'enfant s'entende bien avec les animaux, on enterrait le placenta dans la pépinière du bétail. À ce même but, la sage-femme coupait quelques cheveux à l'enfant et les mettait dans l'excrément d'une vache.

On appliquait aussi d'autres techniques magiques déterminant l'apparence et la chance de l'enfant. On faisait passer à travers son nombril une bouchée de porridge à la semoule de maïs (*mămăligă*), afin que l'enfant soit travailleur [31, p. 23].

Il faut noter la pratique de baigner l'enfant dans l'eau froide, pour qu'il ne craigne pas le froid et qu'il soit d'une bonne trempe [26, p. 57]. On le sortait de l'eau par la tête, pour que son coup ne soit pas court. Pour que les fossettes sur ses joues ou sur son menton donnent à l'enfant une apparence agréable, les baisers de la mère suffisaient. Après le bain, on enveloppait le nouveau-né dans une couche de vieilles chemises, on le serrait fort à l'aide d'un ruban, pour qu'il n'ait pas de jambes tordues, et on attachait également son front à l'aide d'un serre-tête, pour que le front «ne dépasse pas».

Puis, on le mettait sur un four en hiver ou sur un banc en été. Selon une coutume très répandue, on mettait le nouveau-né sur le sol en terre battue sous le banc ou sous la

table. Il faut chercher la racine de cette coutume chez les anciens Romains, qui considéraient que la Terre était une déesse favorisant la fertilité. Quand on mettait l'enfant sous la table, les présents jetaient une pierre derrière sa tête, en disant: «Une pierre à la bouche du vampire». Le but de cette technique était de tromper les mauvais esprits. À la base de ceci était, de toute évidence, l'image qu'avaient les anciens Romains du dieu Saturne qui, apparemment, dévorait ses propres nouveau-nés, et afin d'éviter cela, on lui apportait comme offrande des pierres enroulées dans une couche d'enfant [26, p. 41].

La sage-femme accordait beaucoup d'attention à la mère. Pour retrouver ses forces, elle lui massait le ventre à la graisse animale du bas vers le haut, appliquait un chiffon brûlant à l'endroit du cordon ombilical, qu'on n'enlevait pas avant le séchage complet. Afin de faire partir les douleurs et le ventre de la mère, on mettait un morceau d'argile pétrie à l'endroit du cordon ombilical et le serrait à l'aide d'un bandeau large. Les paysans pensaient que l'argile accomplissait les fonctions apotropaïques [30, p. 87]. L'enfant était couché sous le banc ou sous la table, jusqu'à ce que le père n'entre pas à la maison. À la naissance d'un garçon, la sage-femme ôtait le bonnet ou la ceinture au père, en exigeant un rachat. Après le rachat, le père levait l'enfant du sol, l'embrassait et le mettait à côté de la mère en signe de reconnaissance de sa paternité [26, p. 68]. En cas de naissance d'une fille, si une femme venait dans la maison, on lui ôtait aussi la ceinture ou le tablier, en exigeant le rachat.

Les Moldaves croyaient au destin. Selon l'imaginaire populaire, les créations mythologiques (*ursele*, *ursitoarele*), fées divines prédisant le sort de l'homme, venaient à la maison à la troisième nuit après la naissance de l'enfant. La nuit, on leur laissait des collations, afin de les amadouer. Dans beaucoup de villages on croyait en son ange gardien. Tout de suite après la naissance, la sage-femme laissait pour lui un verre d'eau, du pain et du sel sur le rebord d'une fenêtre. Selon une légende populaire, les étoiles avaient une influence particulière sur l'homme. À la naissance, chacun s'appropriait une étoile au ciel, compagne de sa vie. Quand une personne mourrait, son étoile tombait du ciel. En voyant cela, les gens disaient : « Une étoile est tombée, donc quelqu›un est mort ». Cette idée se manifeste dans les contes folkloriques. Ayant appris sur sa mort imminente, un bon berger a demandé qu'on n'en dise rien à sa mère, mais de lui transmettre le fait que son fils ait épousé la reine de l'univers et que le jour de son mariage «une étoile a coulé» du ciel [21, p. 14].

Avant le baptême, l'enfant et sa mère étaient considérés comme sans défense devant tout maléfice. Cette période était donc riche en pratiques et en paroles magiques. Selon certaines légendes populaires, la lumière devait rester allumée toute la nuit, sinon le mauvais esprit pouvait rendre l'enfant nuisible et laid. Il ne fallait pas laisser le bébé seul, même pendant la journée. Dans le berceau ou dans le lit de bébé, on mettait comme talisman un couteau ou un vieux balai abandonné. On faisait porter à l'enfant un bandeau rouge ou un fil rouge contre le mauvais œil. Dans ce même but, on suspendait des objets de couleur rouge au-dessus de la porte. Beaucoup de procédés magiques existaient contre l'insomnie et les pleurs. L'influence de la *samca* (dont on a parlé ci-dessus) représentait grand danger, provoquant chez l'enfant des transformations, convulsions, crampes. Dans le but de protection, l'enfant portait autour du coup une feuille de papier contenant un texte avec des formules magiques – *hârtie de samcă* [14]. Ce texte était estimé comme efficace s'il était écrit par un garçon-vierge. Une autre pratique était courante aussi: on lisait ce texte à un enfant malade trois soirs de suite, puis on brulait les angles de la feuille et on lui

donnait à boire la cendre. Contre les crampes (*de strâns*), la mère mettait les couches de l'enfant à la porte, en prononçant la formule: «Que les crampes disparaissent à la même vitesse que j'ouvre et je ferme la porte» [11]. La ceinture de la mère avait la qualité de talisman, et la sage-femme s'en servait pour envelopper le nouveau-né, en le protégeant ainsi des étrangers leur ayant rendu visite avant l'accouchement.

D'un autre côté, le ritualisme après l'accouchement comprenait de nombreux interdictions et rituels de la purification dans le but de protéger la communauté et l'environnement de l'effet nocif provoqué par «l'impureté» sacrée de la mère et du nouveau-né, jusqu'à la réception de la quarantième prière. Une jeune mère n'était pas autorisée d'aller au puits, pour ne pas le faire sécher. Elle ne devait pas monter sur un arbre pour cette même raison. On lui interdisait de traverser la rue, de passer la frontière ou d'aller chez les voisins. On considérait que la terre traversée par son pied, pouvait brûler jusqu'à quarante mètres de profondeur. Des rituels religieux étaient pratiqués dans le but d'une purification spéciale de l'«impureté» sacrée. Le prêtre venait chez la mère le huitième jour, c›est-à-dire après l'achèvement du rituel de la naissance, pour prier et asperger de l'eau bénite la, soi-disant, habitation «profanée». Selon la tradition, le deuxième ou le huitième jour, la sage-femme allait à l'église pour faire de l'eau bénite (*a face apa copilului*). L'eau bénite s'utilisait dans la maison, en général, dans le but de purifier l'habitation, le bébé, la mère et les invités.

Le troisième jour après la naissance on pratiquait un bain rituel spécial de la mère et du nouveau-né, dans le but de leur enlever l'« impureté » puerpérale. Il faut noter que dans les villages de la région Dubosarski ce rituel était exécuté sur un four [1]. Le bain rituel était considéré comme la fonction principale de la sage-femme, durant les huit premiers jours de la période de purification. La sage-femme préparait la chambre d'une manière particulière. Elle faisait chauffer l'eau dans un récipient en terre cuite neuf, pour que l'enfant ait une belle voix. Dans la salle de bains, elle mettait un nid de cigogne, pour que l'enfant grandisse aussi vite que cet oiseau [18]. Tout au long, elle mettait dans l'eau rituelle certaines plantes (des herbes cueillies et utilisées pour la décoration de l'intérieur de la maison paysanne, le jour de la Sainte-Trinité étaient considérées comme bénéfiques), ensuite elle y versait de l'eau bénite, ajoutait des objets portant un sens déterminé: un rabot, pour que le garçon soit un bon maître, et une quenouille ou un rouet s'il s'agissait d'une fille, pour qu'elle soit une maîtresse expérimentée. La mère entrait dans la baignoire en premier, «en prenant sur soi la vapeur». Il fallait poser l'enfant entre les jambes de sa mère. Dans certains villages, on mettait une pierre dans l'eau. Régulièrement, la sage-femme aspergeait le four en pierre de l'eau froide, pour que cette vapeur réchauffe les os et les veines [19]. L'enfant était retiré de l'eau en premier. Il était de coutume qu'après le bain purificateur, la mère mette une nouvelle chemise, offerte par sa mère. En sortant de l'eau, elle se posait sur un objet en fer, pour que l'enfant soit en bonne santé et fort comme le fer. Le garçon était enveloppé dans une vieille chemise de son père, et la fille dans celle de sa mère, «pour qu'ils sentent qu'ils sont leurs enfants» [15].

Le premier habillage rituel du nouveau-né faisait écho à une ancienne idée de la relation physique entre le père et les enfants durant la période entre la naissance et le baptême [29, p. 47]. C'est dans ce contexte qu'est intéressante la coutume de la mère de coudre une chemise à la naissance d'un garçon, portée par l'enfant un ou deux mois, et ensuite gardée pour les fils suivants. De cette manière, tous les frères mettaient la même chemise, «pour être amis» [27, p. 197]. Dans ce cas précis, l'habit était considéré comme un élément magique promouvant l'amitié fraternelle et l'amour.

L'eau dans laquelle se baignaient la mère et l'enfant, ainsi que dans d'autres cas de bains (jusqu'à quarante jours), devait être versée dans un endroit propre, en particulier sur un arbre de fruit ou dans les buissons de roses et de pivoines, en lui souhaitant bonne santé, du bonheur et une belle apparence. Il fallait faire cela avant le coucher de soleil, pour que l'enfant dorme bien.

Selon les légendes régionales, l'impureté rituelle qui accompagnait l'accouchement, s'étendait sur la sage-femme. La purification de la sage-femme et de la mère se réalisait à l'aide du rituel du lavage des mains à trois reprises (*spălatul pe mâini*), effectué tout de suite après le bain rituel. Les deux femmes se versaient de l'eau bénite au basilic sur les mains l'une à l'autre, en se demandant mutuellement pardon: «Je te demande pardon!» – «Que Dieu te pardonne!» – «Moi aussi, je te demande pardon!» – «Que Dieu de pardonne!». Au moment de l'action verbale, la mère baisait les mains de la sage-femme [4].

À la fin du rituel du lavage des mains, on procédait au paiement des services sous forme de dons ou au, soi-disant, rachat de l'enfant de la sage-femme. Conformément aux traditions, la mère de l'enfant remettait en main de la sage-femme du savon et un morceau de tissu de bure ou «fausse manche» (*de mâneci*). Ces objets étaient destinés à la purification des mains « souillées par les péchés de la mère ». Si pour une raison quelconque cette remise en main n'a pas eu lieu, alors les femmes, s'occupant de respecter les lois traditionnelles, devaient déposer leurs dons dans la tombe de la sage-femme au moment de son enterrement. Selon les légendes populaires, la redevable cherchait la sage-femme à l'au-delà afin de lui donner de la bure [8]. Dès la fin du rituel du lavage des mains, la mère ne pouvait procéder qu'aux activités domestiques. L'interdiction de la vie sociale demeurait jusqu'à la réception de la quarantième prière.

Des actes rituels, menant à l'acquisition du nouveau statut de la mère et de l'enfant, occupaient une place particulière dans le ritualisme de la naissance. Le premier évènement de la catégorie des rites, ayant lieu après la familiarisation des initiés (ainsi on appelait la mère et l'enfant durant la période liminaire [13]), était *rodine*, la cérémonie de la naissance. Immédiatement après la naissance de l'enfant, les femmes (cousines, voisines, amies et marraines de la mère) pouvaient rendre visite à la mère et la féliciter. La sage-femme, avant d'accueillir les invités, accrochait à la porte quelque chose de rouge contre le mauvais œil. La cérémonie de la naissance était universellement connue sous différents noms : *rodine, cu merinţă, rachiu fierbinte* et organisée conformément aux traditions locales.

Dans certains villages, les femmes rendaient visite à la mère sans invitation. Selon d'autres recherches menées sur le terrain, les jours de visite étaient désignés dans le but de faire passer l'évènement d'une façon plus efficace. Ainsi, par exemple, la mère d'honneur avait droit d'inviter ses femmes à participer à l'évènement. Les participantes de la cérémonie apportaient comme cadeau des aliments, du pain, de la farine, des haricots, des petits pois, des fruits, des noix, du vin, de l'argent. Les dons avaient une signification inspirée de la magie imitative : assurer du pain, du sel et de l'argent. Aux filles, on offrait un filage, pour que leurs cheveux poussent longs. On posait de l'argent sur le front du nouveau-né. À l'entrée de la maison, on prononçait des formules d'invocation: «Pourvu que les cousins soient grands.», «Pourvu que les filles, les garçons, les enseignants, les couturiers, les maîtres vivent longtemps et soient en bonne santé.», etc.

Dans le but de rompre un maléfice, la sage-femme purifiait les mains de toutes les femmes avec du basilic et de l'eau bénite. Dans ce rituel, tout comme dans la culture populaire, le basilic était perçu comme une plante favorisant la fertilité. Les femmes

pensaient qu'elles auront autant d'enfants que de graines de basilic tombent dans leur paume [16]. La jeune femme, assistant pour la première fois à la cérémonie de la naissance, était envoyée chercher du bois de chauffage. On considérait que, tant de buches qu'elle apporte, tant d'enfants elle aura [13]. La cérémonie de la naissance durait jusqu'au tard le soir, se transformant en véritable fête joyeuse.

Le choix du prénom de l'enfant avait un sens important chez les Moldaves. Durant la période liminaire l'enfant était sans prénom. Le prénom de l'enfant, choisi selon le calendrier de l'Église, ne plaisait pas toujours aux parents. Selon la coutume populaire, le prénom était choisi par la famille. Assez souvent les enfants portaient le prénom de leurs parrains ou celui des enfants de leurs parrains, les plus modernes. Parfois, son prénom était choisi par ses grands frères. Si les enfants de la famille mourraient, on perçait les oreilles de l'enfant suivant de sorte qu'il soit tenace [33, p. 86]. Selon une autre coutume, on lui donnait le prénom de ses parents ou de ses grands-parents. La coutume de nommer les nouveau-nés par des anciens prénoms familiaux cache en soi l'idée animiste reposant sur la transmigration des âmes, ayant été répandue chez les sociétés primitives [34, p. 256].

Il était de coutume de donner aux enfants à la santé fragile deux prénoms: le premier était reçu à la naissance, le second lui était donné dans le but de tromper la mort et les mauvais esprits. Une méthode de l'achat, puis de la revente de l'enfant malade était considérée comme efficace contre la mort. On vendait l'enfant malade à une femme ayant des enfants en bonne santé à travers le seuil, puis on rachetait celui en bonne santé à travers la fenêtre et sous un autre nom [9]. Pour tromper l'esprit de la mort, on pratiquait un rituel du faux enterrement, ayant lieu au cimetière, à la tombe d'un défunt d'une mort naturelle. En même temps, on disait: «Un sac vide pour vous, à la place duquel donnez-en moi un plein. J'ai apporté des os nus, rendez-les moi avec de la viande. Je n'enterre pas X…, mais sa maladie» [7]. Il était de coutume, largement connue dans les Balkans et dans l'Europe, de donner aux enfants le nom des animaux totems (Ursu – *Ours* ; Lupu – *Loup*). Avec le temps, ces prénoms sont devenus noms de famille.

En cas de menace de mort d'un enfant malade, on changeait la façon de faire en faisant baptiser l'enfant par une sage-femme avec la permission du prêtre, sous quoi elle avait droit de lui donner un prénom. La sage-femme versait trois fois sur l'enfant de l'eau bénite diluée avec de l'eau plate, en disant: «Au nom du Père, du Fils, du Saint Esprit. Amen». Dans l'esprit populaire, un enfant décédé n'ayant pas été baptisé, pouvait se transformer en vampire. Pour cette raison, durant sept ans, on versait de l'eau bénite sur la tombe d'un nouveau-né mort, le jour du Saint Jean le Baptiste, suite à quoi on estimait que son âme est sauvée du mauvais esprit et envoyée au paradis sous forme d'ange [27, p. 197]. Une mère, morte au moment de l'accouchement à cause d'un mauvais œil ou d'un mauvais sort, n'entrait pas à l'Église, car on la considérait impure, pècheresse.

Le choix des parrains était un moment important dans la préparation du baptême d'un enfant. Chez les Moldaves, un institut de parrainage était développé, ayant pour base une forme ancienne de parenté artificielle. Les parrains amenaient un nouveau-né à la sphère de spiritualité, l'initiaient à la foi juste. En cas de mort des parents de l'enfant, les parrains devaient s'occuper de son éducation. D'abord, on choisissait comme parrains le père et la mère d'honneur, qui ont marié les parents de l'enfant. Le nombre de parrains changeaient au fil du temps. Si au début et au milieu du XIX^{ème} siècle on prenait un seul parrain (homme, s'il s'agissait d'un garçon, femme, s'il s'agissait d'une fille), alors à la fin du XIX^{ème} siècle on en prenait six à dix [32, p. 283]. Selon la tradition, un seul couple

baptisait tous les enfants d'une famille. Avec le temps, la coutume changeait, plusieurs couples étaient choisis comme parrains, car on considérait que la chance et le bonheur du ménage dépendaient du nombre de filleuls. Dans ce contexte, rappelons la coutume de baptiser des enfants illégitimes, et également des enfants Tziganes. D'un autre côté, il y avait une croyance populaire, conformément à laquelle des filleuls auraient, soi-disant, sauvé leurs parrains de l'enfer.

Il existait certaines règles concernant le statut des parrains : les parents de l'enfant étaient ses petits-parrains (*cumătrii mici*), les parrains étaient appelés les grands-parrains (*cumătrii mari*). On choisissait comme parrains des parents, des couples respectés et prospères, des grands cousins des parents. Des enfants participaient au baptême, eux aussi. On considérait comme bon signe qu'un garçon baptise une fille et *vice versa*. Tous les participants au baptême d'un même bébé se considéraient comme parrains (*cum*ătri) et c'est ainsi qu'ils s'adressaient l'un à l'autre. L'usage de cette considération était connu également entre les étrangers.

On interdisait de baptiser son propre enfant et le baptême mutuel entre les parrains. En cas de cela, «la bénédiction tournait à l'envers» (*a întoarce pomana înapoi*). Le mariage entre les parrains était classé dans la catégorie de péchés. Le mariage entre les baptisés dans la même eau n'était pas permis.

Le choix du parrain se passait d'une manière spéciale. Pour commencer, on menait des négociations verbales concernant le baptême d'un enfant et seulement après avoir reçu une réponse positive, la sage-femme ou le père de l'enfant se rendait chez l'élu; d'abord chez les parents d'honneur, à la veille du baptême, avec une quantité de brioches et une bouteille de vin pour signer la «pèche» au parrain (*colaci mici de prins cumătri, colac de moaşă*). À la remise en main de ces aliments, on disait: «Je vous prie de baptiser notre enfant et d'accepter votre filleul». On acceptait la brioche en signe de consentement. Le futur parrain baisait la brioche, en retirait une part et la rendait à l'enfant tout avec du basilic, du sel, un peu de farine et d'argent, «pour qu'il ait suffisamment de lait maternelle». Si, pour une raison quelconque, la personne concernée n'était pas en mesure de baptiser l'enfant, alors elle gardait la brioche en se rachetant par l'argent. Rendre le pain était considéré comme un péché.

Certains traits des croyances préchrétiennes étaient liées à la compréhension du pouvoir magique de la laine [32, p. 289]. Au titre d'exemple, à l'entrée d'une Église il était de coutume de mettre l'enfant par terre sur un manteau en peau de mouton. C'est son parrain qui le soulevait en disant: «Je prends un antéchrist et je rends un chrétien». En même temps, il laissait de l'argent sur le manteau en peau pour montrer que le rachat de l'enfant à la sage-femme vient seulement d'être effectué par les membres de la communauté, devant les yeux des parrains.

Des objets utilisés au moment du rituel de l'Église étaient porteurs d'une signification importante. À la suite du baptême, directement après avoir sorti l'enfant de la chapelle, on l'enveloppait dans un morceau de tissu blanc – *crâjma* – utilisé pour envelopper un enfant tout de suite après la triple immersion dans l'eau, élément d'habit rituel symbolisant la robe blanche dans laquelle était baptisé Jésus Christ. Si un enfant mourait en paix (peu de temps après le baptême), alors la *crâjma* le représentait dans l'Outre monde comme baptisé [27, p. 66-67, 198]. Au moment du bain rituel, quelques techniques avec la *crâjma* (tout avec des bougies et des filetages) ont contribué à assurer un effet positif sur le bébé, dans l'espoir qu'il soit en bonne santé, d'une belle apparence et qu'il ait un mariage au temps opportun. En plus du tissu, on utilisait aussi des bougies.

On sortait de l'Église le bébé baptisé également dans un manteau en peau de mouton. Dans certains lieux, la mère prenait son enfant en étant assise sur un four. Selon les coutumes analogiques, un four est considéré comme foyer familial et habitat de l'esprit – le saint patron de la famille [32, p. 283]. À la remise en main de l'enfant, les parrains disaient: «Acceptez notre filleul, baptisé de Dieu». Le baptême était l'étape finale de la familiarisation d'un enfant avec la société.

La fête après le baptême (*cumătrie*) gardaient des traditions anciennes provenant d'un système communautaire primitif. Le but principal de ce rituel, dans lequel participaient tous les parents, consistait à faire entrer un enfant dans la société d'une manière cérémoniale. Le rôle principal était joué par une sage-femme et les parrains. Le scenario du repas baptismal comprenait différentes actions. La remise d'une grande brioche était le moment central de la fête (închinarea colacilor).

La sage-femme remettait la brioche aux parrains, qui, à leur tour, mettaient de l'argent sur la poitrine de l'enfant. On passait l'enfant de main en main, ce qui symbolisait son entrée dans la société par le moyen de rachat. À partir de ce moment-là, on pouvait considérer un enfant comme intégré dans la société. Dans d'autres endroits, pour exécuter une telle cérémonie solennelle, on utilisait à la place de l'enfant une brioche spéciale de forme allongée, ressemblant à des figures anthropomorphes appelées «enfant» (*copilul*) ou «poupée» (*păpușa*) [6]. Cet échange de l'enfant par une brioche s'explique par le désir de protéger le bébé de mauvais œil et de mauvais esprits. Ces actes rituels ne différaient pas de ceux accomplis lors de l'affichage d'un enfant vivant. Au retour de l'enfant ou de la poupée à sa mère, se trouvant dans une autre chambre (dans le cas où ceci arrivait durant la période avant la quarantième prière), on lui donnait un morceau de brioche, afin que l'enfant ait assez de pain. Un autre morceau allait à la sage-femme en contrepartie de ses efforts.

Les dons accordés à la sage-femme pour ses efforts prenaient la forme solennelle et rituelle de récompense collective. Le diner s'approchant à sa fin, on mettait à table une brioche de forme allongée – *pupăza babei* – brioche de sage-femme. Les invités y déposaient de l'argent destiné à la sage-femme.

Le jour-même ou le deuxième jour du baptême on procédait à un bain rituel de l'enfant (*scăldătoare, mânțănire, rodine, la zamă*). Seulement des femmes y participaient. Cette fois-ci aussi, c'est une sage-femme qui préparait de l'eau. Les marraines accomplissaient des techniques et opérations magiques en souhaitant de la santé et du bonheur à l'enfant. On utilisait des éléments de la magie défensive et productive (pain, blé, miel, cire, eau bénite, œuf, plumes, basilic, etc.), ce qui élargissait la signification du rituel.

En termes générales, beaucoup de rituels accomplis dans le passé existent dans le temps moderne, gardant en soi les fonctions traditionnelles les plus importantes. Le rite de la naissance moderne comprend les parents, l'institut de parrainage, le baptême, les parrains, la coutume d'achat de l'enfant, la remise du pain rituel, les rituels ecclésiastiques et populaires dans le but de purifier la mère et le nouveau-né, etc. On emploi de nombreux moyens magiques avec le désir d'influencer la forme d'un enfant, de le rendre grand, beau, au visage rose et blanc, de prédire le futur d'un nouveau-né et la durée de sa vie.

Traduit par Miletic Aleksandra,
Étudiante à l'Université de la Sorbonne – Paris IV,
Master CIMER (Communication Interculturelle et Muséologie dans l'Europe rénovée)

Bibliographie

1. Inf. Bacioi Maria, n. 1943, s. Doroţcaia, r. Dubăsari, cul. 1991.
2. Inf. Botnariuc Aculina, n. 1930, s. Ştefăneşti, r. Floreşti, cul. 1987.
3. Inf. Burlacu Alexandra, n. 1932, s. Sofia, r. Drochia, cul. 1988.
4. Inf. Căruţă Eleonora, n. 1935, s. Roşu, r. Cahul, cul. 1990.
5. Inf. Cernat Agafia, n. 1940, s. Boldureşti, r. Nisporeni, cul. 2004.
6. Inf. Coadă Elisaveta, n. 1935, s. Popeşti, r. Drochia, cul. 1989.
7. Inf. Dragomir Daria, n. 1929, s. Bobeica, r. Cantemir, cul. 2001.
8. Inf. Frunză Elena, n. 1911, s. Boghiceni, r. Hânceşti, cul. 1989.
9. Inf. Gheras Ecaterina, n. 1913, s. Caragaş, r. Slobozia, cul. 1991.
10. Inf. Leca Tamara, n. 1944, s. Oxentea, r. Dubăsari, cul. 2004.
11. Inf. Maleşevschi Maria, n. 1911, s. Corotnoe, r. Slobozia, cul. 1991.
12. Inf. Niculenco Maria, n. 1947, s. Colibaşi, r. Cahul, cul. 1990.
13. Inf. Palii Feodora, n. 1927, s. Caracui, r. Leova, cul. 2001.
14. Inf. Pancu Ana, n. 1935, s. Ciobruciu, r. Slobozia, cul. 1991.
15. Inf. Popa Marfa, n. 1926, s. Boldureşti, r. Nisporeni, cul. 2007.
16. Inf. Prepeliţă Maria, n. 1937, s. Bălăsineşti, r. Sângerei, cul. 2002.
17. Inf. Scorpan Eugenia, n. 1932, s. Nicoreni, r. Râşcani, cul. 2001.
18. Inf. Şevcenco Liuba, n. 1939, s. Palanca, r. Ştefan Vodă, cul. 1999.
19. Inf. Ţurcanu Vera, n.1944, s. Speia, r. Grigoriopol, cul. 2005.
20. Inf. Zmeu Elena, n. 1919, s. Boldureşti, r. Nisporeni, cul. 1987.
21. Alecsandri V. Poezii populare ale românilor. Vol. I. Bucureşti: Editura Minerva, 1973. 297 p.
22. Băieşu N. Sărbători domneşti. Vol. I. Chişinău: Editura Cartea Moldovei, 2004. 446 p.
23. Buzilă V. Firul vieţii în ciclul obiceiurilor de la naşterea şi moartea omului. În: Imagini şi permanenţe în etnologia românească. Chişinău: Editura Ştiinţa, 1992, p. 96-103.
24. Buzilă V. Ziua moaşei. În: Pyretus. Anuarul Muzeului de Istorie şi Etnografie din Ungheni, 2001, anul I, nr. 1, p. 100-105.
25. Evseev I. Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale. Timişoara: Editura Amarcord, 1994. 206 p.
26. Marian Sim. Fl. Naşterea la români. Bucureşti: Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1995. 277 p.
27. Ştefănucă P. V. Folclor şi tradiţii populare. Vol. I. Chişinău: Editura Ştiinţa, 1991. 360 p.
28. Vulcănescu R. Mitologie română. Bucureşti: Editura Republicii Socialiste Română, 1985. 711 p.
29. Бызгу Е. Обычаи и обряды, связанные со строительством дома у молдаван. В: Труды. Выпуск 3. Государственный краеведческий музей МССР. Кишинев: Издательство «Картя Молдовеняскэ», 1989, с. 76-94.
30. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Ленинград: Издательство «Наука», 1991. 206 с.
31. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Chişinău: Tipografia Centrală, 2004. 493 p.
32. Зеленчук В.С. Обычаи связанные с рождением ребенка. В: Молдаване. Кишинев: Издательство «Штиинца», 1977, с. 281-284.
33. Зеленчук В. С. Основные типы традиционной молдавской народной одежды. В: Этнография и искусство Молдавии. Кишинев: Издательство «Штиинца», 1972, с. 75-93.
34. Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. Москва: Политиздат, 1989. 573 с.

Abstract

THE PERMANENCE OF THE TRADITIONAL CUSTOMS CONCERNING CHILDBIRTH (REPUBLIC OF MOLDOVA). The paper focuses on the traditional customs concerning childbirth. The author points out the significances and messages of the rites and magical practices that disclose the mentality, the moral and the aesthetic values of a people. The information obtained through field researches indicates the permanence of the folk traditions, intended especially to protect and propitiate the newborn baby and his mother, both of them situated in the realm of a rite of passage as birth is. The customs of integrating the child in the society have a prestigious character, being accomplished according to a vast scenario.

Keywords: *magical practice, amulet, interdictions, midwife, newborn baby, ritual bath, baptism, feast after baptism, ritual bread.*

Rezumat

PERENITATEA OBICEIURILOR TRADIȚIONALE LEGATE DE NAȘTEREA COPILULUI (REPUBLICA MOLDOVA). Articolul pune în valoare obiceiurile tradiționale legate de nașterea copilului. Sunt evidențiate semnificațiile și mesajele riturilor și practicilor magice care însumează mentalitatea, valorile morale și estetice ale unui popor. Informațiile obținute în cadrul investigațiilor de teren indică o continuitate a tradițiilor populare, concentrate mai ales asupra protejării și propițierii nou-născutului și a mamei sale, aflați în sfera unui rit de trecere cum este nașterea. Obiceiurile de integrare a copilului în societate poartă un caracter prestigios, fiind desfășurate după un scenariu vast.

Cuvinte-cheie: *practică magică, amuletă, interdicții, moașă, nou-născut, scăldătoare rituală, botez, cumetrie, colaci.*

Șef Secție Etnografie, MNEIN

DONATORII ŞI DONAŢIILE MUZEULUI (2007-2014)

Valentina ONOFRIESCU, Raisa TABUICA

Rezumat

Articolul evocă sumar istoria formării colecţiilor Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, începând de la fondarea sa în 1889. Autoarele precizează principalele surse de completare a colecţiilor muzeale, în perioada 2007-2014. Astfel, patrimoniul instituţiei s-a îmbogăţit datorită pieselor colectate de angajaţii săi, în timpul cercetărilor de teren, a donaţiilor persoanelor private (în special, ale meşterilor populari), a atelierelor de artă populară şi expoziţiilor organizate în cadrul Muzeului. Lucrarea pune în lumină importanţa cooperării dintre Muzeu şi societate întru protejarea şi promovarea patrimoniului cultural naţional.

Cuvinte-cheie: *muzeu, colecţii, expoziţii, ateliere, meşteri populari, donaţii.*

Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală a fost fondat acum 126 de ani, în rezultatul acumulării mai multor exponate la Expoziţia Agricolă şi Industrială din 1889, organizată în oraşul Chişinău de către Zemstva Gubernială. Expoziţia a dat naştere unei instituţii durabile, devenită unul dintre principalele centre ale muzeografiei din Republica Moldova, ce contribuie esenţialmente la păstrarea patrimoniului cultural naţional [6, p. 278].

Această expoziţie a pus începutul relaţiilor culturale cu publicul vizitator în care se regăseau toate păturile sociale din Basarabia. Patrimoniul Muzeului, în mare măsură, s-a completat din obiectele donate de către cetăţeni. Primele colecţii cuprindeau domeniile zoologiei şi agronomiei, apoi au urmat cele de etnografie (reprezentate prin industria casnică), arheologie, geologie şi paleontologie. Între primii donatori s-au numărat chiar fondatorii Muzeului – baronul Alexandru Stuart împreună cu soţia, Ecaterina Stuart, conservatorii Franz Ostermann şi Albina Ostermann (soţ şi soţie).

Donaţiile au avut un rol decisiv în dezvoltarea Muzeului până în anul 1918. La îmbogăţirea patrimoniului muzeal au contribuit diferite categorii sociale, prin oferirea donaţiilor. În calitate de donatori s-au manifestat inclusiv ţărani din sate, care preferau să ofere covoare, prosoape, ceramică şi alte obiecte de uz casnic.

Primele două decenii ale sec. XX în activitatea Muzeului se caracterizează prin lărgirea profilului instituţiei, datorită includerii colecţiilor din domeniile arheologie şi numismatică, reprezentate destul de consistent în patrimoniul muzeal, şi prin afirmarea instituţiei în calitate de centru de cercetare în regiune [4, p. 48].

Printre donatorii permanenţi şi siguri au fost mănăstirile din centrul Basarabiei, care au completat patrimoniul Muzeului cu scoarţe şi cărţi rare. Din raportul de activitate al Muzeului pentru perioada 1 octombrie 1910 – 1 octombrie 1911 aflăm că Muzeul a primit în dar covoare, lăicere, păretare de la Mănăstirile Tabăra, Noul Neamţ, Răciula, Hârbovăţ, Dobruşa [7, p. 22].

În buletinele ştiinţifice ale Muzeului din perioada interbelică se regăsesc numele persoanelor şi descrierea obiectelor donate Muzeului, moştenite de la părinţi şi bunei, pentru a le înveşnici memoria. De exemplu, în anul 1933 Muzeul a primit donaţie din partea Laboratorului de bacteriologie veterinară, reprezentat de Dr. C. Cernăianu, un

craniu, un cadavru de oaie de rasă Astrahan, 4 cobai, 2 șoareci albi [3, p. 5]. În anul 1938 în colecția Muzeului au intrat icoane vechi de lemn din satele basarabene din zona Prutului, colectate de angajata Muzeului Victoria Daes [2, p. 3].

În anii 1918-1944 Muzeul nu a achiziționat piese etnografice din lipsă de mijloace bănești, dar patrimoniul etnografic a fost completat din donații, ca rezultat al cercetărilor muzeografilor și publicării monografiilor despre satele basarabene. Această etapă este remarcabilă și prin numărul pieselor donate de un șir de mari personalități – Al. Donici, N. Frolov, N. Moroșan, E. Goronovici, datorită cărora Muzeul s-a îmbogățit cu colecții din domeniul științelor naturii.

Fiind o instituție bugetară, actualmente Muzeul în permanență duce lipsă de surse financiare. Reieșind din situația creată, muzeografii din instituția noastră, susținuți de Compania de Stat Teleradio-Moldova, la 18 mai 2004, de Ziua Internațională a Muzeelor, au lansat un program cu genericul „Intră în istorie dăruind muzeului un obiect". Acest proiect a avut o largă rezonanță printre locuitorii republicii. Colaboratorii Muzeului au efectuat numeroase deplasări pe teren, în urma cărora colecțiile muzeale s-au îmbogățit cu numeroase obiecte de valoare de la persoanele care au păstrat zestrea culturală a neamului, ca mai apoi s-o transmită instituției, pentru generațiile care vor urma. Numele de familie ale acestor persoane au intrat deja în istorie, în calitate de prieteni ai Muzeului.

Istoria donațiilor primite de la populație, în anii 2004-2006, este reflectată în două articole publicate în *Buletinul Științific* al Muzeului, la compartimentul Etnografie, semnate de Elena Gumene, șefa Secției Relații cu Publicul [1], și Raisa Tabuică, custode principal al Muzeului [5]. La rândul nostru, în studiul de față ne vom referi la donațiile primite în perioada anilor 2007-2014.

Melnicova Natalia, muzeograf – 1093 de unități, între care: cărți și mărci poștale, bancnote, ceasuri, jucării pentru copii, veselă.

Azmanova Nadejda, muzeograf – 538 de unități: cărți poștale, cărți topografice, ceasuri, ustensile, bijuterii și accesorii pentru femei și bărbați etc.

Nezvinschii Valentin, restaurator – 348 de unități de emisiuni filatelice din anii 1948-2010.

Luchianeț Olga, cercetător științific coordonator – 316 de unități: cărți poștale, insigne.

Iarovoi Valentina, cercetător științific – 87 de unități: șervețele, prosoape și ștergare, piepteni de țesut covoare, suveici, tindechi, fusuri, discuri cu muzică populară.

Postolachi Elena, cercetător științific coordonator – 62 de unități: ștergare de ritual, unelte de țesut.

Murzac Vasile, muncitor – 208 unități: discuri cu muzică populară.

Ursu Mihai, director general – 105 cărți poștale.

Ciobanu Constantin, șef Redacție Științifică – 168 de cărți poștale.

Madan Dumitru, custode sală – 81 de unități: discuri, lăzi de zestre, perne.

Pciolchina Victoria, operator calculator – 64 de unități: suvenire, ceasuri, rame pentru fotografii.

Reșetnic Elena, muzeograf – 243 de unități: cărți poștale, fotografii vechi etnografice.

Cemîrtan Romeo, cercetător științific – 91 de unități: fotografii color.

În timpul investigațiilor de teren, în satele Țâpova, Lalova, Saharna și Horodiște,

cercetătorii științifici ai Muzeului au colectat 33 de piese: ițe, spete, păretare, țoale, față de pernă, față de masă, ragilă.

În ultimele două decenii Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală colaborează fructuos cu Întreprinderea de Stat „Poșta Moldovei". În acest sens, au fost organizate mai multe expoziții în incinta Muzeului. Anual s-a donat Muzeului și producție filatelică: plicuri, cărți poștale, mărci, colițe, maximafilie. La rândul lor, specialiștii Muzeului propun anual piese de valoare muzeală, științifică, artistică, istorică pentru realizarea de emisiuni poștale. Coordonează acest proces Constantin Ciobanu, doctor în istorie, președintele Asociației Filateliștilor, Maximafiliștilor și Cartofiliștilor din Republica Moldova. Astfel, „Poșta Moldovei" a emis diferite piese poștale, ce reflectă jubileul de 120 de ani ai MNEIN, specii de păsări dispărute (dropie, hoitar, cocoș de mesteacăn, vultur pleșuv sur, cocoș de munte), ouă încondeiate din primul și ultimul pătrar al sec. XX, acoperăminte pentru cap și costume tradiționale, fluturi exotici, toate din colecțiile Muzeului. De asemenea, la propunerea MNEIN multe mărci poștale, editate de către Î.S. „Poșta Moldovei" au ca temă ritualuri și obiceiuri tradiționale (paparuda, curățirea fântânilor, colindatul de ceată bărbătească și o ceată de colindători. La inițiativa specialiștilor din Muzeu, Î.S. „Poșta Moldovei" a realizat emisiuni poștale, ce redau specii de porumbei din Republica Moldova, reprezentați în Vivariul instituției noastre.

Meșterii populari care au avut expoziții temporare în incinta Muzeului au dăruit instituției cele mai reprezentative obiecte, create în baza tradițiilor consacrate. Astfel, pe parcursul anilor 2007-2014, în cadrul expozițiilor „Croșeta de aur", „Împletitul din fibre vegetale", „Expoziția națională de lucrări ale meșterilor olari", „Expoziția lucrărilor meșterilor olari și ale discipolilor lor", „Prelucrarea artistică a lemnului", „Masca tradițională", „Pascala", în patrimoniul muzeal au intrat obiecte cioplite în lemn, ceramică, textile, ouă încondeiate, obiecte împletite din fibre vegetale etc, donate de către meșterii populari Niculina Tcacenco (23 de unități, piese brodate), Eleonora Voloșciuc (obiecte împletite din foi de porumb), Daria Grigoriev (obiecte croșetate), Tatiana Popa (covorașe în bumbi), Victor Pelin (obiecte din lemn).

Pentru a reflecta procesul de perpetuare a meșteșugurilor artistice populare o bună parte a pieselor donate au fost etalate în expoziția pavilionară actuală. Datorită acestor donații a devenit posibilă renovarea compartimentelor „Optimizarea culturii" și „Meșteșugurile artistice" din cadrul expoziției permanente.

Expoziția jubiliară „120 ani împreună cu publicul și pentru public", inaugurată în luna octombrie 2009, a permis demonstrarea celor mai reprezentative bunuri culturale donate de către populația republicii. Manifestarea s-a bucurat de o largă rezonanță în rândurile publicului vizitator. Toți cei care au donat exponate erau mândri și emoționați de felul cum au fost restaurate și cât de bine se privesc în vitrinele aranjate la mansarda Muzeului.

În anul 2012, pentru prima dată, s-a organizat Expoziția-Concurs Republicană „Masca tradițională", la care au participat 10 meșteri populari, însoțiți de discipolii lor, de la școlile de arte plastice din or. Bălți, Ungheni și Orhei. În rezultatul acestei expoziții, colecția muzeală s-a completat cu 39 de măști, dăruite de către Victor Pelin (s. Bălțata, r-nul Criuleni), Marcel Ostrovschi (s. Hlinaia, r-nul Edineț), Grigore Stamati (s. Ciupești, r-nul Nisporeni), Natalia Cangea (s. Zolonceni, r-nul Criuleni), Tatiana Popa (s. Palanca, r-nul

Călărași), Ilie Cojocaru (or. Ungheni), Ecaterina Cernous (or. Căușeni). Unele dintre ele vor fi prezentate în expoziția permanentă, la compartimentul „Obiceiurile calendaristice".

În urma expozițiilor-concurs republicane a olarilor și meșterilor împletitori din fibre vegetale Muzeul a primit în dar 28 de piese din ceramică roșie și neagră, 23 de lucrări împletite din fibre vegetale, confecționate de meșterii populari Ion Privodniuc, Ruslan Scutelnic, Alena Stoica, Adrian Triboi, Ludmila Berezin, Grigore Posternac (toți din or. Chișinău), Vasilisa Bujor (r-nul Orhei).

Expoziția cu genericul „Muzeul în viziunea publicului" a ajuns deja la a treia ediție, fiind organizată anual în luna octombrie, atunci când sărbătorim fondarea muzeului (23 octombrie). Cu acest prilej, la Muzeu sunt prezentate creații de pictură, grafică, fotografie, sculptură, ce reflectă percepția expoziției pavilionare de către vizitatori. Aceste lucrări sunt executate de admiratorii patrimoniului muzeal, având vârste și profesii diferite. La sfârșitul expoziției o bună parte dintre lucrări au fost dăruite Muzeului. Pictorii Ion Musteață, Victor Crețu și Veaceslav Ignatenco au avut în cadrul Muzeului expoziții personale, intitulate „Veșnicia s-a născut la sat" și „Între cer și pământ". Lucrările lor au fost înalt apreciate de public. Patru tablouri ale autorilor sus-numiți au intrat în colecția Muzeului.

Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală deține o colecție impunătoare de mărțișoare. Prima partidă din colecția de mărțișoare a fost procurată încă în anii 70-80 ai sec. XX-lea, din magazinele de artizanat. În anul 2003, redacția emisiunii „Bună dimineața" de la Postul de Televiziune „Moldova 1" a anunțat un concurs de mărțișoare, care mai apoi au fost dăruite Muzeului. Având în colecție aceste piese, în 2004 am decis să inaugurăm o expoziție de mărțișoare, prezentate pentru prima dată în sălile Muzeului. De atunci s-au scurs zece ani, și, în mod regulat, în ajunul lunii martie, în Muzeu se organizează un atelier de confecționare a mărțișorului tradițional, care se încununează cu o expoziție superbă. De fiecare dată ne exprimăm toată admirația pentru cei ce confecționează mărțișoare cu atâta dragoste și măiestrie.

În colecția Muzeului regăsim piese primite de la donatori de vârstă preșcolară, elevi, studenți, maturi. Considerăm că această colecție e valoroasă nu numai prin numărul impresionant de piese (peste patru mii), dar și prin energetica și bucuria celor ce ne dăruiesc aceste mărțișoare. Suntem recunoscători centrelor de creație pentru copii, instituțiilor preșcolare, școlilor, liceelor, gimnaziilor, instituțiilor superioare de învățământ din republică, pentru păstrarea acestui frumos obicei de a dărui celor apropiați câte un mărțișor în ajunul sosirii primăverii. Au contribuit la completarea colecției de mărțișoare meșterii populari Eugenia Moldovanu (or. Bălți), Maria Ciobanu (s. Catranâc, r-nul Fălești), Larisa Cojocaru (s. Săseni, r-nul Călărași), Ludmila Berezin (or. Chișinău), Claudia Curcă (s. Hârtopul Mare, r-nul Criuleni), Lidia Ceban (or. Chișinău).

Reflectă creativitatea tradițională și colecția de ouă încondeiate de Paști. Încă în raportul de activitate al Muzeului din anul 1906, se menționa că instituția a primit în dar 43 de ouă încondeiate din județele Orhei și Tighina. După aprecierea specialiștilor, „ele aveau o mare importanță etnografică ca mostre ale creației populare" [1, p. 305]. În ultimii ani a devenit o tradiție organizarea la Muzeu, cu două săptămâni înaintea Sfintelor Sărbători de Paști, a unui atelier de încondeiere a ouălor, pentru a oferi doritorilor posibilitatea de a însuși această artă veche. Inițial, pentru a oferi lecții de încondeiere a ouălor, au fost invitați specialiști din județele Iași și Suceava, iar mai apoi muzeografii noștri au preluat

acest meșteșug și învață toți doritorii de a deprinde această artă a fragilității. Ulterior, lucrările realizate în cadrul atelierului sunt prezentate în expoziția anuală „A treia zi de Paști la Muzeu". Din atelierele respective, în colecțiile Muzeului au intrat ouă încondeiate de muzeografi, meșteri populari și vizitatori.

În anul 2014, aniversarea a 125 de ani de la fondarea Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală, am serbat-o împreună cu publicul, deoarece pe tot parcursul existenței sale acesta ne-a fost mereu alături, susținând activitatea zilnică a instituției culturale. Muzeul deține în patrimoniu cea mai bogată și valoroasă colecție muzeală din țară, în mare parte, datorită donațiilor primite de la oamenii de bună credință, care țin la cultura materială și imaterială a poporului nostru. În continuare, nominalizăm câțiva dintre donatorii, prieteni ai Muzeului, care au îmbogățit colecțiile instituției noastre cu piese de incontestabilă valoare:

Aurelia Roman, mun. Chișinău, pictor, scenograf – 270 de unități, între care: schițe de costume, schițe de decor pentru filme artistice turnate la studioul „Moldova-Film", 26 de desene din natură, 19 picturi pe pânză sau carton, crochiuri la filme artistice, schițe de măști, grafică de șevalet, piese etnografice (ștergare, ulcioare, strecurătoare, cămăși, șa pentru cal), precum și 48 de lucrări ale pictorului S. Bulgakov (schițe de decorații și decoruri, crochiuri, schițe de măști la filmele artistice etc.).

Grigore Goleavschi, mun. Chișinău, piese moștenite de la părinți, din satul Braicău, r. Dondușeni: instrumentele tâmplarului, păretare, țoluri, lăicere, perdele, horboțele, etc. În total – 90 de unități.

Bebo Axionov, obiecte moștenite de la istoricul de artă Matus Livșiț (1920-2008): desene în guaș, desene în creion sau tuș, fotografii alb-negru, colectate în timpul cercetărilor de teren în Moldova și Ucraina în anii 1965-1968.

Mihail Cârlig, unelte pentru prelucrarea fibrelor, pentru tors, depănat și țesut.

Mihai Papuc, 57 de unități, dintre care: 34 prosoape, odoare bisericești și veșminte preoțești vechi.

Vladimir Lupu, 10 obiecte moștenite de la părinți: 6 ștergare, 2 fețe de masă, 2 fețe de pernuțe.

Stela Botezatu, 5 obiecte de interior, moștenite de la părinți.

Timp de un deceniu, grație contribuției celor peste 290 de donatori de obiecte, patrimoniul muzeal s-a completat cu mai bine de 6580 de bunuri culturale. Prin aceste donații publicul și-a exprimat atitudinea față de Muzeu și față de patrimoniul cultural național. Mulți posesori sau moștenitori de patrimoniu au decis să transmită spre păstrare veșnică Muzeului relicvele culturii și societății, pentru a asigura perpetuarea memoriei lor istorice în timp. Este un gest pe măsura conștientizării rolului Muzeului în societate și un avans de încredere pentru responsabilii de destinul patrimoniului național.

Bibliografie

1. Gumene E. Aportul donațiilor în crearea patrimoniului Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală. În: Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Serie nouă. Fascicula Etnografie și Muzeologie, Chișinău, 2005, vol. 3 (16), p. 303-313.

2. Lepși I. Mersul Muzeului în 1938. În: Buletinul Muzeului Regional al Basarabiei din

Chișinău, 1938, nr. 9, p. 3-7.

3. Partea administrativă. În: Buletinul Muzeului Național de Istorie Naturală din Chișinău, 1933, nr. 5, p. 5-10.

4. Ploșniță E. Muzeul basarabean în fluxul istoriei. Chișinău: Civitas, 1998. 152 p.

5. Tabuică R. Cetățenii Republicii Moldova susțin dezvoltarea muzeului prin donații. În: Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Serie nouă. Fascicula Etnografie și Muzeologie, Chișinău, 2005, vol. 5 (18), p. 323-333.

6. Ursu M. Expoziția agricolă și industrială din anul 1889 și crearea primului muzeu public din Basarabia. În: Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Serie nouă, Chișinău, 2004, vol. 1 (14), p. 267-288.

7. Отчет по Бессарабскому Губернскому Музею за 1910-1911 гг. Кишинев: Типография Бессарабского Губернского Правления, 1911.

Abstract

DONORS AND DONATIONS OF THE MUSEUM (2007-2014). The article briefly outlines the history of the formation of the collections of the National Museum of Ethnography and Natural History, starting from its foundation in 1889. The authors point out the main sources of completing the Museum collections in 2007-2014. Thus the heritage of this institution has grown due to the items collected by its employees, through field researches, to the donations made by individuals (especially, folk craftsmen), to the workshops of folk art and the exhibitions organized within the Museum. The paper highlights the importance of the cooperation between the Museum and the society, in order to preserve and promote the national cultural heritage.

Keywords: *museum, exhibitions, workshops, folk craftsmen, donations.*

Valentina ONOFRIESCU – Șefa Secției Expoziții și Activități Culturale;
Raisa TABUICA – Custode principal, Secția Patrimoniu, MNEIN

ТВОРЧЕСТВО Н. К. МОГИЛЯНСКОГО (По материалам коллекции из фондов Национального музея природы и этнографии Республики Молдова)

Ольга ЛУКЬЯНЕЦ, Раиса ТАБУЙКА

Резюме

В статье рассматриваются отдельные этапы жизни и творчества Н. К. Могилянского (1877-1966), теоретика и практика, автора огромного количества работ, до сих пор не в достаточной степени оцененного в научной литературе. В качестве основных источников для данной статьи были использованы материалы хранящейся в фондах Национального музея природы и этнографии коллекции и труды ученого. Изучая и оценивая их, авторы следуют законам такого жанра как историческая биография, а также ряду методологических аспектов анализа музейных коллекций.

Ключевые слова: *Могилянский, Бессарабия, историческая биография, музейные коллекции.*

Обращение к сформулированной в названии статьи теме для авторов не было случайностью. Одна из них в течение многих лет хранила коллекцию, имеющую отношение к жизни и творчеству Н. К. Могилянского. Другая анализировала его вклад в развитие этнографических исследований в крае [7, с. 82-83; 8, с. 140-145].

Хранящаяся в фондах музея коллекция (№ 11471), активная деятельность интересующей нас личности, в том числе и на территории Бессарабии и Республики Молдова, слабая степень освещенности его творческого наследия, автора более 150 работ, явились мотивом для выбора темы исследования. Несмотря на то, что деятельность Н. К. Могилянского на научном поприще началась немногим больше чем 100 лет назад, тем не менее, она вызывает интерес на современном этапе, ибо как справедливо отмечал великий русский и советский ученый В. И. Вернадский: «… потомство индивидуальностей… не уничтожит и не заменит вечных и своеобразных черт своих предшественников» [1, с. 425].

Коллекция, вошедшая в фонды музея после 1966 года, состоит из документов и фотографий. В числе документов есть различного рода свидетельства, аттестаты, дипломы, выписки из протоколов заседаний научных учреждений, постановления, указы властных структур, отражающие продвижение Н. К. Могилянского по профессиональной лестнице. Есть среди документов тетради с его записями из работ других авторов, а также его собственные заметки по различным проблемам виноделия. Другая часть коллекции представлена фотографиями его самого и родных (внуки, правнуки, супруга), а также коллег. В большей степени они отражают этапы его семейной жизни и изменения его служебного статуса.

Коллекция являет собой историко-этнографический источник, дающий сведения не только для реконструкции исторической биографии, но и освещающий отдельные страницы истории Бессарабии и Советской России первой половины XX века и до 60-х годов того же века.

Жизни и творчеству Н. К. Могилянского был посвящен биографический очерк, подготовленный А. С. Киделем и А. С. Мадатовым, увидевший свет за 6 лет до его смерти [6]. Эта брошюра хранится ныне в музейной коллекции (№ 11471-45). Краткие свидетельства о Н. К. Могилянском содержатся во 2-м томе «Энциклопедии виноградарства» [4, с. 224].

Родившийся на Черниговщине в 1877 году, по данным названных выше источников, он значительную часть своей жизни прожил в Бессарабии, а затем в Советской Молдавии. Становление Н. К. Могилянского как специалиста проходило в Бессарабском училище виноделия, старейшем учебном заведении края.

На оборотной стороне фотографии из коллекции, датируемой 1905 годом, запечатлевшей Н. К. Могилянского с супругой и ребенком, рукой его спутницы жизни был сделан рисунок, сопровождающийся текстом: «Колина комната в Училище виноделия с 1 сентября 1901 года по 13 марта 1903» (№ 11471-56).

Одной из традиций данного учебного заведения, сохранявшейся длительное время, было проживание на его территории учащихся, обслуживающего персонала, преподавателей. Это формировало особый климат в училище, влияло на процесс формирования специалистов, убыстряя его.

Известный российский писатель, философ В. В. Розанов, анализируя состояние просвещения в России, отмечал настойчивость попыток с конца 80-х годов XIX века внедрения в России профессионального обучения [16, с. 182]. Бессарабское училище виноделия являло собой образец такого типа учебного заведения. В начале XX века Бессарабское училище виноделия по праву считалось образовательным учреждением, где теоретические знания сочетались с практическими. При нем была опытная станция, которая не только предоставляла сведения о химическом составе вин, но и вела многолетние наблюдения за погодой. Училище участвовало в выставках. Так, в Русском отделе виноделия и садоводства на международной выставке в Турине среди 3-х бессарабских экспонентов было и Бессарабское училище виноделия, выставившее вина «Траминер» 1895 года, «Рислинг» 1896 года, «Алиготэ» 1900 года и виноградный сок 1910.

Опытная станция училища подготовила к выставке таблицы о химическом составе русских вин [5, с. 125-126]. Погреба, в которых хранились произведенные в Училище вина, сохранялись до 60-х годов XX века на занятой этим учебным заведением территории. Старожилы этого уголка Кишинева (Ботаники) помнили и рассказывали об этом, что запечатлела и детская память одного из авторов (О. Лукьянец) данного материала.

Несколькими годами раньше выставки в Турине Бессарабское училище виноделия приняло участие в выставке-базаре фруктов и винограда, организованной Бессарабским обществом садоводства и проходившей в Кишиневе с 29 августа по 14 сентября 1908 [13, с. 117-126].

Становлению Н. К. Могилянского как специалиста в области виноделия и виноградарства способствовала атмосфера общего внимания к сельскому хозяйству, царившая в Бессарабии с конца 90-х годов XIX века и в первые десятилетия XX века.

Земскими учреждениями была разработана «Программа сведений по виноградарству и садоводству», разосланная по уездам и волостям а также опубликованная в 1893 г. в «Обзоре важнейших мероприятий в области сельского хозяйства» [14, с. 48-49].

Вопросы развития садоводства, виноградарства и виноделия в крае рассматривались и на съезде виноградарей, виноделов, плодоводов, состоявшемся в Кишиневе в 1908 году [3, с. 137].

Выше перечисленные факторы стимулировали интерес в обществе к отрасли, а среди избравших ее в качестве профессии рождалось стремление как можно быстрее накопить нужные знания, освоить опыт предшествующий поколений.

Н. К. Могилянский увлекся, что было свойственно молодым людям, революционной борьбой. За провоз нелегальной литературы (газеты «Искра») из Румынии в Бессарабию был арестован. Об этом событии в его жизни свидетельствует фотография (11471-53). На ней хорошо виден костюм арестованного, рубашка-косоворотка из ткани, имитирующей украинскую «вышиванку». В период революционных событий 1905-1907 гг., эта ткань была, возможно, в моде, по цене доступна широким слоям населения. В семейном архиве одного из авторов (О. Лукьянец) данного материала хранится фотография, где взрослый мужчина и мальчики одеты в косоворотки из подобной ткани. Это семья украинцев из Полтавской губернии в этот же период перед переселением в Сибирь по реформе Столыпина.

Н. К. Могилянский покидает пределы Бессарабии, уезжает за границу и возвращается в 1908 году в Кишинев. С этого момента начинается его активная исследовательская деятельность, определяются его научные пристрастия.

Вернувшись в Кишинев, он с головой окунулся в многоплановую деятельность. Так, он принял участие в пополнении библиотеки Сорокского общества исследователей Приднестровья, что было зафиксировано в отчете последнего за 1911 год [8, с. 7-8].

Участвуя в работе 1-го Бессарабского агрономического совещания, проходившего с 30 октября по 2 ноября, определив и сформулировав главную задачу Губернского земства в распространении сельскохозяйственных знаний и умений, он своей деятельностью подтверждал значимость для развития сельского хозяйства ее реализации [10, с. 4].

Рассматривая важную для Бессарабии проблему борьбы с оврагами и роль в этом защитного лесоразведения, он обратил внимание на значение последнего и в качестве регулятора влаги. Ознакомившись с работами профессора В. В. Докучаева, он стремится наиболее яркие примеры, идеи довести до широких слоев населения. Н. К. Могилянский воспроизвел описание Докучаевым влияния березовой рощицы на задержание снега, от которого по прошествии ряда лет усадьба была полностью избавлена. Более того, в бывшем в усадьбе колодце, постоянно иссякавшем, уровень воды стал повышаться. «Это явление, подчеркивал Н. К. Могилянский, находится в прямой связи с задержанием снега деревьями в таком месте, откуда вода не может стекать в овраг» [9, с. 135].

Географические, этнографические, демографические сведения о Бессарабии собирает и анализирует Н. К. Могилянский, делая целью использование их для развития сельского хозяйства края. Собранные и проанализированные данные он планирует разместить на картах, обращая внимание на необходимость подготовки карты весенней растительности, а также карты рек, ручьев, озер [8, с. 1]. Использование картографического, сравнительно-исторического методов, привлечение такого источника как народная память придавало его изысканиям прагматической направленности теоретический характер. Однако его, сориентировавшегося еще в ранней молодости на виноделие и виноградарство, именно эти вопросы интересуют в большей степени. В подготовленном им и опубликованном докладе «Статистико-экономический очерк состояния виноградарства в Бессарабской губернии», он остановился на истории виноградарства, на значимости этой отрасли для края. Упомянул он и о специальном инвентаре, используемом виноградарями. В другом своем выступлении, текст которого также был опубликован, «Вопрос о прямых производителях винограда в Бессарабском губернском земстве и Комитетах

виноградарства и виноделия в 1914-1915 годах» он отмечал рост интереса общества к этим проблемам, проявляемого и в планировании командировок за границу, а также в инструкции, которой должны были руководствоваться командируемые в другие страны. Многим проектам не суждено было осуществиться. Помехой, непреодолимой преградой стала Первая мировая война.

Ранее им были опубликованы две работы, непосредственно посвященные методам производства вина и сохранения его качеств: «Брожение виноградного сусла и применение чистой культуры дрожжей в виноделии» (1907) и «Очистка вина» (1908). Они были изданы в Одессе. Связь с Одессой у него существовала давняя. В 1905-1906 гг. он был избран ученым секретарем Одесского научного общества сельского хозяйства.

Политические катаклизмы первых десятилетий XX века влияли на судьбы государств и отдельных личностей. Не стал исключением и Н. К. Могилянский. Его интерес к природе, однако, остался незыблемым. В коллекции хранится удостоверение (11471-6), выданное ему: «Заведующий по сбору лекарственных трав Украинкреста командируется во все уезды Одесской губернии для организации сбора дикорастущих лекарственных трав. Все гражданские и военные власти должны оказывать содействие. 26 июня 1920 г.». В этом клочке пожелтевшей от времени бумажки содержится информация не только о стойкости интересов Н. К. Могилянского, но и о ситуации в указанном регионе. И самое главное, она свидетельствует о внимании новой власти к окружающей среде и самой древней, и выверенной части народной медицины – лекарственным травам, несмотря на ее запрет в целом, на наступление на нее профессиональной медицины.

В коллекции Н. К. Могилянского есть еще один документ, с одной стороны подтверждающий его интерес к нетрадиционным для профессиональной медицины методам, с другой стороны, демонстрирующий его веру, основанную на фактах, в великую силу продукта – вина, которому он посвятил всю свою жизнь.

В одной из тетрадей, хранящейся в коллекции (11471-1), есть перевод статьи из зарубежного журнала о влиянии вина на здоровье и больной организм. Судя по всему, при переводе он включил и какие-то свои наблюдения.

Представляет интерес также одна из фотографий, запечатлевших Н. К. Могилянского среди сотрудников Всесоюзного института растениеводства (11471-57). Датирована она 1926-1927 гг. Сейчас уже трудно определить, кому принадлежит датировка – членам семьи Н. К. Могилянского или работникам музея. В любом случае она ошибочна. Всесоюзный институт растениеводства был создан в 1930 году. Причиной неверной датировки может быть то обстоятельство, что ВИР был открыт на базе Института прикладной ботаники, в обоих случаях директором был известный ученый Н. И. Вавилов [17, с. 1100].

Другой документ, связанный с Всесоюзным институтом растениеводства, хранящийся в коллекции, представляет собой выписку из протокола заседания Научного совета указанного института от 13 марта 1936 года и содержит лишь постановляющую часть. Она гласит: «Считать возможным присвоить тов. Могилянскому ученую степень кандидата биологических наук без защиты диссертации по совокупности работ, за разработку вопросов по виноградарству и виноделию. Единогласно. Председатель Совета Вавилов». Для такого рода документов на современном этапе есть определенные требования: печать научного учреждения, заверенные подписи.

Указана в документе на тот момент должность Н. К. Могилянского – научный руководитель Дербентской опытной станции по виноградарству. Название станции – Дербентская опытная станция по виноградарству и овощеводству.

Неточности в оформлении документов могут свидетельствовать и о небрежном отношении на первых этапах существования Советского государства к этому процессу, как к бумажной волоките. Диплома, подтверждающего наличие степени у Н. К. Могилянского, нет. Объяснений здесь может быть несколько. Одно из них может быть связано с гонениями на направления деятельности Института, с генетикой. Н. И. Вавилов был директором Всесоюзного института растениеводства до августа 1940 года. Несмотря на все его регалии, он был репрессирован. Умер в 1943 году [17, с. 187; 2, с. 9-25].

Документы, подтверждающие продвижение Н. К. Могилянского по профессиональной лестнице, относятся к позднему периоду его жизни, спустя 10 лет появились дипломы. Хранятся они в коллекции музея (11471-15, 11471-16, 11471-17). Появилась в них специальность – химия и агрохимия и иное научное учреждение – Сельскохозяйственная Академия им. Тимирязева.

Оформление агрохимии как самостоятельного научного направления тесно связано с деятельностью Д. Н. Прянишникова, его трудами в области агрохимии [3, с. 1073; 13], приветствуемыми в Советской стране. Неудивительно поэтому обращение Н. К. Могилянского, еще в молодые годы интересовавшегося проблемами химии, к этому направлению. Хотелось бы подчеркнуть еще один момент – многообразие природы, сложность процессов в ней происходящих затрудняют ее исследование. Различие мнений по тем или иным проблемам усложняют и без того сложный процесс научных изысканий и, с другой стороны, путь к получению научных званий становится еще более тернистым.

Признание заслуг Н. К. Могилянского со стороны властей Молдавской Советской Социалистической Республики выпало на его 80-летие. В коллекции хранится документ (11471-19), Указ Президиума Верховного Совета МССР о присвоении ему почетного звания Заслуженного деятеля науки и техники. Еще более важным свидетельством признания его деятельности является огромное количество телеграмм-поздравлений, также хранящихся в коллекции. Хранится в коллекции Удостоверение под номером 185 от 2 апреля 1957, подтверждающее наличие у него этого звания (11471-44).

Подведем некоторые итоги. Коллекция, состоящая из документов и фотографий, из фондов Национального музея природы и этнографии Республики Молдова, освещает деятельность и жизненный путь Н. К. Могилянского пунктирно. Реальность всегда сложнее, многообразнее, драматичнее, и никакое количество документальных свидетельств не в состоянии осветить широкий спектр всех ее красок.

Начали мы свою статью с яркой характеристики предшествующих поколений людей, данную В. Вернадским. Завершая ее (статью), мы вновь обратимся к наблюдению того же В. И. Вернадского о функции музея, об ощущениях его посетителей: «…В сущности, ты слышишь здесь все одну и ту же песню, одну и ту же видишь мысль, одно и то же чувствуешь желание. Это мысль человека о бессмертии, это желание человека найти удовлетворение и объяснение жизни и смерти, это песня об идеале, о чем-то лучшем и высшем, чем то, что кругом человека является» [1, с. 414].

Важная роль музея в пробуждении столь сложного комплекса чувств в человеке, в свою очередь, накладывает на его работников, прежде всего хранителей, большую ответственность. Испытывая великую благодарность к ним за труд, любовь к тому, что ими охраняется, нужно заметить, и это будет справедливо, нельзя превращать хранимое наследие в частную лавочку. Хочу – позволю посмотреть коллекцию, хочу – обеспечу дозированное получение информации, а захочу – и вовсе не пущу. И это в наш демократический век и в демократической стране, где нет цензуры? Где все равны? Где есть доступ к любой информации, даже если в центре внимания представители этнических меньшинств?

Возвращаясь к коллекции Н. К. Могилянского, заметим, что в ней остался неисследованным блок документов на немецком языке (письма, официальные бумаги). На некоторых из них есть подпись – Ф. Ф. Кеппен, фамилия, часто встречающаяся в бессарабских публикациях первых десятилетий XX века.

Есть острая необходимость более детального ознакомления с коллекцией, ибо это не только наличие беглого перечня предметов, документов, входящих в нее, но и важность проведения целенаправленных исследований по истории научных учреждений, упоминаемых в документах, объяснение «провалов», белых пятен в жизни людей, которым принадлежали эти самые документы, уточнение биографических сведений о тех, от кого поступила коллекция. Казалось бы, самые простые вещи, казалось бы...

Литература

1. Вернадский В. Мысли и замечания о литературе и искусстве. В: Пути в незнаемое. Москва: Изд-во Советский писатель, 1966, с. 411-430.

2. Дубинин Н. Генетика: страницы истории. Кишинев: Штиинца, 1988. 400 с.

3. Журналы заседаний 1-го Бессарабского губернского агрономического совещания. В: Труды 1-го Бессарабского агрономического совещания. Кишинев: Типография Бессарабского губернского правления, 1912, с. 3-38.

4. Иванова Е. Н. К. Могилянский. В: Энциклопедия виноградарства. Т. 2. Кишинев: Изд-во Молдавская энциклопедия, 1986, с. 224.

5. Кеппен Ф. Русский отдел виноделия и садоводства на международной выставке в Турине 1911. В: Труды 1-го Бессарабского агрономического совещания (от 30 октября по 2 ноября 1911 г.). Кишинев: Типография Бессарабского губернского правления, 1912, с. 125-126.

6. Кидель А., Мадатов А. Н. К. Могилянский. Кишинев: Штиинца, 1960. 16 с.

7. Лукьянец О. Русские исследователи и молдавская этнографическая наука в XIX – нач. XX в. Кишинев: Штиинца, 1986. 112 с.

8. Она же. Об этнографии Бессарабии – глазами русских исследователей. В: Исторические связи Молдовы со странами СНГ. Кишинев: Б. и., 2014, с. 140-145.

9. Могилянский Н. Географический очерк Бессарабии. Кишинев: Типография Бессарабская жизнь, 1912. 159 с.

10. Он же. Брожение виноградного сусла и применение чистой культуры дрожжей в виноделии. Одесса: Типография Одесские новости, 1907. 35 с.

11. Он же. Очистка вина. С рисунками в тексте. Одесса: Типография Одесские новости, 1908. 47 с.

12. Общий отчет о деятельности Общества исследователей Приднестровья за 1911. Б. м. и б. г., с. 7-8.

13. Отчет о выставке-базаре фруктов и винограда Бессарабского общества садоводства. В: Отчет о действиях Бессарабской губернской земской управы с 1 января по 1 сентября 1908. Кишинев, 1908, с. 117-126.

14. Программа сведений по виноградарству и садоводству. В: Обзор важнейших мероприятий в области сельского хозяйства. Издание Бессарабской губернской управы. Кишинев: Типография Степановой А., 1893, с. 48-49, 72-75.

15. Прянишников Д. Н. Избранные сочинения. Том 1. Москва: Гос. изд-во сельскохозяйственной литературы, 1952. 495 с.

16. Розанов В. Сумерки просвещения. Москва: Изд-во Педагогика, 1990. 620 с.

17. Советский энциклопедический словарь. Москва: Советская энциклопедия, 1985. 1600 с.

Abstract

THE LEGACY OF N. C. MOGHILEANSKY (ACCORDING TO THE MATERIALS FROM THE COLLECTIONS OF THE NATIONAL MUSEUM OF ETHNOGRAPHY AND NATURAL HISTORY OF THE REPUBLIC OF MOLDOVA). The paper examines several distinct stages from the life and legacy of N. C. Moghileansky (1877-1966), a theorist and practitioner, author of a great amount of works, a personality that until nowadays hasn't been enough appreciated in the scientific literature. As basic sources for this paper serve the works and materials of the scientist, preserved in the collections of the National Museum of Ethnography and Natural History. While studying and estimating them, the authors follow the principles of the genre of historical biography, as well as a series of methodological aspects for the analysis of museum collections.

Keywords: *Moghileansky, Bessarabia, historical biography, museum collections.*

Rezumat

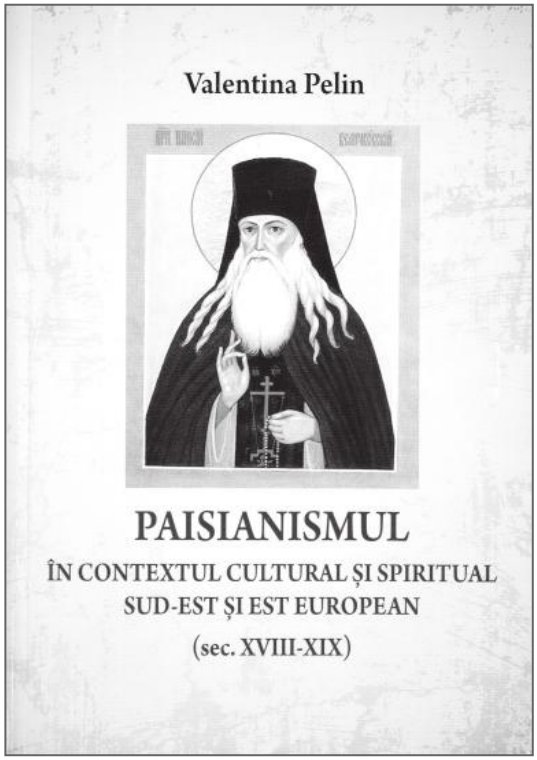
OPERA LUI N. C. MOGHILEANSCHI (DUPĂ MATERIALELE COLECȚIILOR DIN FONDURILE MUZEULUI NAȚIONAL DE ETNOGRAFIE ȘI ISTORIE NATURALĂ AL REPUBLICII MOLDOVA). În cadrul lucrării sunt examinate etape distincte ale vieții și operei lui N. C. Moghileanschi (1877-1966), teoretician și practician, autorul unui număr impunător de lucrări, personalitate care, până în prezent, nu a fost apreciată la justa valoare în literatura științifică. Drept surse de bază pentru prezentul articol ne-au servit lucrările și materialele savantului, păstrate în fondurile Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală. Pentru analiza și aprecierea acestora, autorii s-au călăuzit de principiile genului biografiei istorice, precum și de un șir de aspecte metodologice privind analiza colecțiilor muzeale.

Olga LUCHIANEȚ, doctor în istorie, conferențiar universitar, cercetător științific coordonator;

Raisa TABUICA, custode principal, Secția Patrimoniu, MNEIN

RECENZII
ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

Valentina PELIN
PAISIANISMUL ÎN CONTEXTUL CULTURAL ŞI SPIRITUAL SUD-EST ŞI EST EUROPEAN (SEC. XVIII-XIX).
Ediţie îngrijită de acad. Andrei Eşanu şi Valentina Eşanu.
Chişinău: Pontos, 2014. 236 p.



Viaţa şi activitatea Sfântului Paisie Velicikovski (1722-1794), stareţul mănăstirilor Dragomirna, Secu şi Neamţ, traducător al *Filocaliei* şi altor scrieri creştine, se află în atenţia unui număr impunător de cercetători români şi de peste hotare. Sf. Paisie este iniţiatorul unei ample mişcări literare şi spirituale, dar şi de reformă mănăstirească, numită „paisianism", care a condus la înviorarea vieţii monahale din Ţările Române, din Ucraina şi Rusia. Paisianismul a reactualizat doctrina şi practica *isihasmului*, curent mistic apărut în sec. XIV, la Muntele Athos, adepţii căruia propovăduiau comuniunea cu Dumnezeu, prin intermediul contemplaţiei şi a rugăciunii inimii. Actualmente, paisianismul este apreciat drept o replică ortodoxă la iluminismul european, căruia îi contrapune aspiraţia spre cunoaştere suprarațională şi idealul îndumnezeirii umanului.

În Republica Moldova Sf. Paisie Velicikovski a devenit celebru ca unul dintre personajele romanului *Biserica Albă* de Ion Druţă. Alături de alte opere ale scriitorului, romanul aducea în conştiinţa publică valorile creştine, marginalizate de regimul sovietic. Ion Druţă evocă o tulburătoare mărturie despre impresia produsă de piesa *Aflarea Domnului,* pe motivele romanului citat, montată la Moscova, în 1984: „La încheierea spectacolului, cât scena mai rămânea deschisă, o parte dintre spectatori, în special femeile mai în vârstă, urcau pe scenă şi veneau la stareţul mănăstirii pentru binecuvântare. Vişneakov, liderul comuniştilor din teatru, actorul care cu un an în urmă făurise un Ceapaev nemaipomenit pe aceeaşi scenă, stătea disperat, în timp ce cuvioasele creştine îi sărutau mâinile. […] Teatrul Armatei Roşii, teatrul comisarilor, zidit anume în cinci stele, se transformă brusc în lăcaş sfânt, în templu. Lumea vine la spectacol ca la biserică" (I. Druţă, *Îngerul supravieţuirii. Mărturii şi spovedanii,* în *Săptămâna,* 17 iunie 2011, p. 11).

Cercetătoarea basarabeană Valentina Pelin (1950-2006) a consacrat câteva decenii studierii manuscriselor Sfântului Paisie şi ale ucenicilor săi, provenite din biblioteca Mănăstirii Noul Neamţ, depozitate în prezent la Arhiva Naţională a Republicii Moldova. Aceste materiale, prea puţin cunoscute anterior, conţin „nu numai cel mai mare număr

de lucrări originale ale stareţului Paisie, dar şi cele mai vechi copii de pe ele, […] iar în unele cazuri unicale exemplare ale lucrărilor respective" (p. 125). În urma unor ample documentări în biblioteci din R. Moldova, România, Ucraina şi Federaţia Rusă, Valentina Pelin a asigurat apariţia a două volume de *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti* ale Sfântului Paisie de la Neamţ (Chişinău, 1998-1999; ediţia a II-a, Iaşi, 2010). În continuare, cercetătoarea preconiza să elucideze aspecte necunoscute din activitatea Sfântului Paisie şi a ucenicilor lui, să aducă noi puncte de vedere şi întregiri în bibliografia existentă, prin teza de doctor habilitat *Epoca paisiană în contextul culturii spirituale din sud-estul şi estul Europei (sec. XVIII-XIX).* Însă plecarea sa prematură în lumea celor drepţi a împiedicat-o să finalizeze studiul. Colegii de la Institutul de Istorie al AŞM, – acad. Andrei Eşanu şi Valentina Eşanu, în colaborare cu Igor Cereteu, – au pregătit pentru tipar materialele autoarei, parţial le-au completat, reunindu-le în ediţia de faţă. Pentru viitorii exegeţi, volumul inserează principalele date biografice şi lista publicaţiilor Valentinei Pelin. Monografia postumă *Paisianismul în contextul cultural şi spiritual sud-est şi est european (sec. XVIII-XIX)* reconstituie file din activitatea călugărilor-cărturari români şi aduce un omagiu memoriei savantei care şi-a dedicat viaţa studierii acestui subiect.

Valentina Pelin la masa de scris (din arhiva familiei Acad. A. Eşanu)

După cum afirma regretata cercetătoare, în prefaţă, scopul lucrării sale îl constituia „extinderea surselor literare şi documentare privitoare la activitatea cultural-spirituală a stareţului Paisie Velicikovski, a ucenicilor săi şi a continuatorilor tradiţiei paisiene pe parcursul sec. al XIX-lea până la secularizare". Valorificarea materialelor inedite va deschide posibilitatea „evaluării acestor surse în raport cu procesele culturale şi spirituale din obştea paisiană şi a influenţei ei asupra altor lăcaşuri monahale din Principatele Române şi de peste hotare" (p. 32). Deşi activitatea Sfântului Paisie a suscitat interesul a numeroşi autori, unicul repertoriu al manuscriselor sale a rămas, timp de aproape un secol, cel întocmit de slavistul Aleksandr I. Iaţimirski (1873-1925), basarabean de origine, în impunătorul său volum *Славянские и русские рукописи румынских библиотек* [Manuscrise slave şi ruseşti din bibliotecile româneşti] (Sankt-Petersburg, 1905). Între timp, datarea şi originea multor manuscrise din catalogul citat au fost reevaluate, uneori constatându-se erori şi falsuri intenţionate. După o analiză codicologică minuţioasă, V. Pelin întocmeşte lista actualizată a manuscriselor autografe, cu traducerile Sfântului Paisie, însumând 53 de titluri, păstrate astăzi în România (majoritatea – la Mănăstirea Neamţ), Republica Moldova şi Federaţia Rusă. Traducerile paisiene cuprind opere ale Sfinţilor Părinţi de limbă greacă, tratate ascetice, în special, cu caracter isihast (Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigorie Sinaitul, Sf. Grigorie Palamas, Calist şi Ignatie Xanthopol). La acestea se adaugă scrierile stareţului, între care o importanţă deosebită revine *Autobiografiei*, originalul căreia

a fost descoperit de Valentina Pelin la Mănăstirea Secu (România). Confruntând propriile rezultate cu ale predecesorilor, autoarea conchide că „mult mai amplă se dovedeşte a fi tematica traducerilor slavone" (p. 93). Ea surprinde şi aspecte din laboratorul de creaţie al Sfântului Paisie, reflectate în manuscrisele sale: „Toate sunt ciorne împestriţate de redactări şi ştersături, dovadă a căutărilor prin care se ajunge la cuvântul potrivit şi înţelesul deplin al originalului" (p. 78).

În prezenta ediţie Valentina Pelin combate constatarea lui Al. I. Iaţimirski că paisianismul a condus la „renaşterea scrisului slavon în Moldova, în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea". Repertoriind manuscrisele paisiene, cunoscute în prezent, V. Pelin conchide că traducerile româneşti deţin preeminenţă cronologică şi numerică, au o tematică mai variată, fiind utilizate de Sf. Paisie pentru a corecta versiunile slavone sau a tălmăci în slavonă lucrări noi. Însuşi stareţul mărturiseşte, într-o epistolă, că şi-a luat drept „îndrumare traducerile cărţilor patristice în limba moldovenească" (p. 75). Unul dintre biografii săi, Mitropolitul Grigorie Dascălul, notează că, dintre ucenicii sfântului, „în limba moldovenească erau mai mulţi tălmăcitori" (p. 74). În căutarea a noi argumente, cercetătoarea analizează condiţiile istorice care au favorizat impresionanta activitate de traducere a şcolii paisiene: necesitatea îmbogăţirii literaturii creştine în limba română; buna pregătire a cărturarilor locali în domeniile teologiei, a limbilor greacă şi slavonă; solidaritatea monahilor din Ţările Române cu creştinii ortodocşi din statele vecine, care aveau nevoie de asemenea cărţi. În consecinţă, „ar trebui să discutăm despre o influenţă a culturii româneşti asupra celei slavone în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea, şi nu invers" (p. 222). Cercetătoarea subliniază şi valoarea culturală a activităţii comunităţii Sfântului Paisie: „Nivelul limbii literare din traducerile patristice româneşti va fi depăşit şi îmbogăţit substanţial abia în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, prin operele scriitorilor clasici" (p. 223).

Alături de Sfântul Paisie, autoarea readuce din uitare numele unui şir de călugări-cărturari, ucenicii stareţului, care au tradus „peste 70 de opere din limba greacă şi aproximativ 20 de opere de proveniență rusească, elaborându-se şi lucrări autentice în limba română" (p. 111). Între aceştia se numără ieromonahii Macarie şi Ilarion Dascălul, Isaac Dascălul ş.a. (în total, 37 de traducători şi copişti). V. Pelin enumeră traducerile lor, rămase în manuscris, identificând şi scrieri originale, consacrate gramaticii, lexicografiei, istoriei, versuri şi cuvântări. Numărul modest al lucrărilor de autor, explică autoarea, e cauzat de faptul că „prevederile rânduielilor monahale aşezate de stareţul Paisie, după tipicul Sfântului Munte, nu încurajează un asemenea gen de preocupări, care puteau fi calificate drept lipsă de smerenie şi laudă de sine" (p. 166-167).

Valentina Pelin a pus în lumină şi continuitatea activităţii Sfântului Paisie Velicikovski în Principatele Române, pe parcursul primei jumătăţi a sec. XIX. În timp ce Al. I. Iaţimirski susţinea că „la începutul sec. al XIX-lea, cei mai înzestraţi şi mai activi monahi de la Mănăstirea Neamţ pleacă în Rusia", cercetătoarea de la Chişinău îi contrapune o altă viziune: „Asemenea opinii pot veni numai de la cei ce nu cunosc şi nu ţin cont de tăria legăturii duhovniceşti ce exista atunci în obştea paisiană şi, totodată, în absenţa surselor documentare corespunzătoare" (p. 158). În baza condicilor şi a pomelnicelor de la Mănăstirea Neamţ, demonstrează concludent că obştea monahală a înregistrat o creştere numerică până la 1859. Reformele mănăstireşti şi de iluminare culturală, demarate de Sf. Paisie, au continuat prin ucenicii săi, mai ales, prin Veniamin Costache (1768-1846), Mitropolitul Moldovei, şi Sf. Grigorie Dascălul (1765-1834), Mitropolitul Ţării Româneşti.

Conştientizând spaţiile albe din istoriografie, autoarea se opreşte mai detaliat asupra ecourilor paisianismului în Basarabia. Identifică la Mănăstirea Dobruşa (r. Şoldăneşti) unul

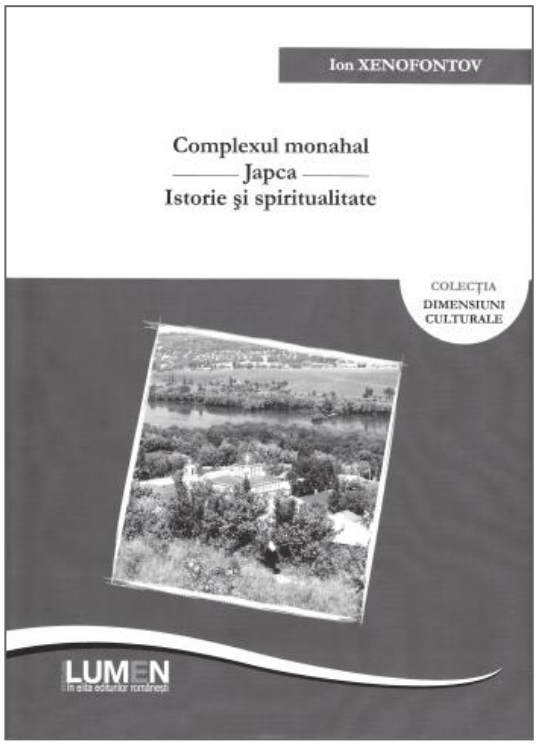
dintre centrele de copiere și difuzare a traducerilor patristice, provenite de la Neamț. În plus, monahii de la Dobruşa, „prin legăturile frăţeşti ce le întreţineau, urmau vieţuirea din obştea marelui stareţ Paisie Velicikovski" (p. 199). Autoarea generalizează că „sporirea numărului de mănăstiri şi schituri, în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea şi primele două decenii ale sec. al XIX-lea, îşi poate găsi argumentarea cuvenită anume în faptul că răspândirea mişcării culturale paisiene s-a răsfrânt şi asupra lăcaşurilor monahale din Basarabia, după cum acelaşi fenomen se observă în perioada respectivă în Moldova din dreapta Prutului şi în Ţara Românească" (p. 199-200).

Un destin aparte, ne convinge Valentina Pelin, i-a revenit lui Andronic Popovici (1820-1893), monah la Neamţ, apoi stareţ al Mănăstirii Noul Neamţ, remarcabil autodidact, copist şi creator al unei impresionante moşteniri literare (peste 60 de cărţi). Tematic, aceasta vizează istoria creştinătăţii, istoria Bisericii din Ţara Moldovei, cuprinde note de călătorie şi predici. În perioada dramatică de secularizare a domeniilor mănăstireşti, prin reforma lui Alexandru Ioan Cuza din 1863, călugării nemţeni încercau disperat să-şi demonstreze drepturile asupra propriilor pământuri. În acest sens, Andronic a elaborat un şir de lucrări consacrate istoriei Mănăstirii Neamţ, unele în câteva variante. Din monumentala sa *Istoria mănăstirilor Neamţ şi Secu* (în 10 volume, circa 2000 de pagini), rămasă în manuscris, volumele 3-5 „sunt consacrate în întregime vieţii şi activităţii stareţului Paisie Velicikovski, unde Andronic adună cel mai mare compendiu de lucrări şi documente despre el" (p. 215). Aceluiaşi autor îi datorăm un sinaxar neterminat, inserând traduceri patristice şi lucrări originale ale Sfântului Paisie. Anume viitorul stareţ Andronic şi tovarăşii săi, refugiaţi în Basarabia, au trecut peste Prut valoroasele manuscrise paisiene, precum şi alte cărţi religioase, adăpostite azi la Arhiva Naţională a Republicii Moldova.

Ediţia de faţă, ca şi toate studiile Valentinei Pelin, se remarcă prin claritatea expunerii, spirit critic, analitic, rigurozitatea argumentării. Cercetătoarea a realizat un travaliu enorm de repertoriere a manuscriselor mănăstireşti, risipite în colecţii din străinătate, încât nu e de mirare că nu a reuşit să definitiveze lucrări monografice şi de sinteză. Totuşi, publicaţiile sale, în care abordează subiecte majore ale culturii româneşti (activitatea lui Gavriil Uric, versiunile romanului *Varlaam şi Ioasaf,* manuscrisele lui Dimitrie Cantemir ş.a.), reunesc observaţii judicioase şi sugestii rodnice pentru investigaţiile viitoare. Ne-a lăsat moştenire o temelie sigură pentru a reconstitui orizontul intelectual, cultura scrisă din vremea voievozilor şi de la începuturile modernităţii. Iniţiată în anii Mişcării de Renaştere Naţională din Basarabia, opera ştiinţifică a Valentinei Pelin rămâne o amplă pledoarie pentru recuperarea patrimoniului românesc şi a valorilor creştine.

Andrei PROHIN,
Cercetător ştiinţific stagiar,
Secţia Etnografie, MNEIN

Ion XENOFONTOV
COMPLEXUL MONAHAL JAPCA: ISTORIE ŞI SPIRITUALITATE
Iaşi: LUMEN, 2015. 488 p.



Remarc cu deosebit interes apariţia volumului cu titlul: *„Complexul monahal Japca: istorie şi spiritualitate”*, semnat de cunoscutul cercetător ştiinţific Ion Xenofontov. Această lucrare face parte din colecţia „Dimensiuni Culturale”, îngrijită de editura Lumen din Iaşi, România. Lucrarea a fost recomandată spre publicare de Consiliul ştiinţific al Bibliotecii Ştiinţifice Centrale „Andrei Lupan” (Institut). Cercetarea realizată de autor are un caracter monografic. Structura tematică, sursele, articulaţia istoriografică fixează subiectul în cele mai subtile detalii. Judecând în baza acestor puncte-cheie putem concluziona că lucrarea întregeşte seria de monografii dedicată mănăstirilor din Republica Moldova.

Caracterul fundamental al studiului dat este semnalat şi de către prof. univ., dr. Doru Radosav din cadrul Facultăţii de Istorie şi Filozofie, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca, care, în prefaţa cărţii, analizând structura şi calitatea lucrării, conchide: „Ceea ce se remarcă de la prima lectură a cărţii este temeinicia şi rigoarea proiectului istoriografic asumat pe cât de ambiţios, pe atât de laborios împlinit” (p. 19).

Constat cu bucurie că, în ultimii ani, sunt publicate tot mai multe monografii ştiinţifice valoroase referitoare la istoria mănăstirilor din spaţiul pruto-nistrean. Deşi în literatura de specialitate s-au făcut unele referinţe tangenţiale privitoare la mănăstirea Japca, autorul lucrării consideră că o cercetare ştiinţifică fundamentală, cu prezentarea evoluţiei istorice a mănăstirii, de la înfiinţare până în prezent, nu a fost realizată. Ceea ce a propus autorul, în acest volum, este efectuarea unei investigaţii ştiinţifice aplicative interdisciplinare, prin apelarea la istorie, teologie, antropologie, psihologie, filosofie, geopolitică, geografie etc. Studiul ştiinţific se bazează pe documente istorice şi materiale ilustrative ce reflectă diverse domenii ale aşezământului monahal.

Lucrarea prezintă contextul istoric şi actual, cadrul spaţial, arhitectural, terminologic şi ştiinţific al mănăstirii Japca, singurul complex monastic din spaţiul pruto-nistrean care funcţionează neîntrerupt de la înfiinţare. Pe paginile lucrării sunt ilustrate portretele diriguitorilor comunităţii monahale, ctitorilor, binefăcătorilor şi credincioşilor sfântului aşezământ. Autorul lucrării a reuşit, în urma unui efort şi a unei munci riguroase, să abordeze cu succes un subiect de cercetare ce înseamnă cunoaşterea cadrului monahal, a

istoriei instituționale a monahismului, cu rigorile formatului monografic: contextul spațio-temporal, particularitățile instituției monahale, ctitori și binefăcători, obștea monahală, domeniul economic al mănăstirii, tipologia monahală, activități sociale, instructive și educative, obiective filantropice, practicile pietății monahale și ale pietății colective laice, arhitectura monastică, arhiva, biblioteca, necropola etc.

Din perspectivă istoriografică cercetarea de față a reușit să asocieze istoria propriu-zisă a așezământului monastic „istoriei mari" a teritoriului Basarabiei, în care istoria politică, culturală, religioasă a acestui ținut se recunoaște la nivelul istoriei mănăstirii Japca.

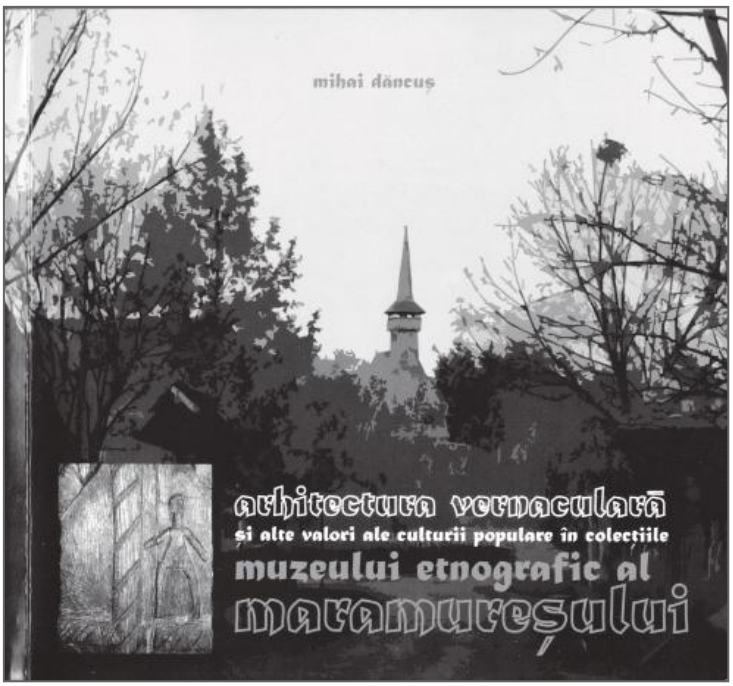
Pentru elaborarea studiului dat, autorul a folosit o bibliografie bogată, compusă din documente de arhivă, documente editate, necrologuri, memorii, periodice, monografii, articole și studii etc. Lucrarea conține peste 110 de materiale ilustrative, între care: fotografii, hărți, planuri etc., relevante pentru complexul monastic. Anexele sunt compuse din 174 de documente și 4 tabele inedite.

Cartea este destinată cercetătorilor științifici, pedagogilor, teologilor, tuturor cititorilor interesați de istoria vieții spirituale a Moldovei. Lucrarea constituie și un suport științific pentru sporirea vizibilității și cunoașterii aspectelor istorice și actuale ale mănăstirii Japca. Autorul consideră că acest volum este un argument în plus despre necesitatea includerii obiectivului religios în topul celor mai frumoase spații istorice, spirituale și naturale din Republica Moldova. Complexul monahal este apreciat de autor ca un valoros monument de istorie și de artă. Bisericile mănăstirii Japca reprezintă veritabile monumente de arhitectură ecleziastică.

Remarcând dragostea autorului față de subiectul cercetat și munca depusă la apariția volumului, înalt apreciat atât de fețele bisericești, cât și de cercetătorii consacrați, doresc să aduc sincere felicitări lui Ion Xenofontov pentru realizarea studiului prezent și pentru contribuția la cercetarea academică a patrimoniului bisericesc din Republica Moldova. Sper și în continuare să fim martori la apariția altor lucrări, semnate de același autor, dedicate patrimoniului național și promovării valorilor tradiționale.

Romeo CEMÎRTAN,
dr. în teologie ortodoxă, cercetător științific superior,
Secția Etnografie, MNEIN

Mihai DĂNCUȘ
ARHITECTURA VERNACULARĂ
ȘI ALTE VALORI ALE CULTURII POPULARE
ÎN COLECȚIILE MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MARAMUREȘULUI
Cluj-Napoca: Editura Dacia XXI, 2010. 225 p.



Profesorul doctor etnolog **Mihai Dăncuș** a împlinit, pe 10 februarie 2015, 73 de ani de viață, dintre care aproape cinci decenii le-a dedicat cercetării. Activitatea profesională excepțională a lui Mihai Dăncuș cuprinde colecționarea a mii de obiecte muzeale, multe de patrimoniu național, și peste 100 de unități arhitectonice pentru muzeul în aer liber de la Sighetul Marmației, cercetări în care a adunat un bogat material documentar. Se mai adaugă participarea, inițierea și conducerea unor campanii de cercetări folcloristice și etnografice, conducerea a numeroase lucrări de restaurare a unor biserici de lemn și altor construcții de importanță istorică, participarea la realizarea unor filme științifice și documentare. A publicat studii și comunicări științifice în volume și reviste de specialitate.

Iată că avem în față încă o lucrare a domniei sale, care merită să fie cunoscută publicului larg și, în special, lucrătorilor de muzeu: *Arhitectura vernaculară și alte valori ale culturii populare în colecțiile Muzeului Etnografic al Maramureșului.* Pe lângă tema anunțată în titlul lucrării, ea conține informații relevante privind întemeierea și evoluția Muzeului Etnografic al Maramureșului, cu toate problemele și piedicile pe care le-a înfruntat, crearea colecțiilor, pierderea lor, ca rezultat al încorporării Maramureșului în componența Ungariei hortiste în 1940, redeschiderea muzeului la 1957, extinderea lui, inclusiv personalitățile marcante care au condus acest muzeu de-a lungul anilor.

În prima parte a lucrării, se dă o descriere din perspectivă istorică a „Țării Maramureșului", care a fost marcată, așa cum spune autorul, de structurile sociale de obști, cu elemente specifice dacilor liberi și simbiozei daco-romane-celtice. Cunoaștem momente importante din istoria orașului Sighetul Marmației, premergătoare apariției muzeelor. Aflăm că muzeul etnografic maramureșean a fost inaugurat la 1926 și că, la deschiderea sa, a ținut un cuvânt de salut savantul Simion Mehedinți (discursul său, în facsimil, poate fi văzut pe una din paginile lucrării). Având scopul de a aduna aici mărturiile trecutului (arheologice, etnografice, documentare ș.a.) cu privire la populația autohtonă a Maramureșului, românii, colaboratorii muzeului și-au dat toată osteneala pentru ca acesta să fie „păstrător al tezaurului sufletesc al poporului român din Maramureș, informator și educator artistic al publicului vizitator" (p. 19).

Evoluția muzeului în timp, a făcut posibilă inaugurarea, la 30 mai 1981, a Muzeului Arhitecturii Populare Maramureșene din Sighetul Marmației, căruia astăzi i se mai spune Muzeul Satului Maramureșean. Anume valorile culturale populare din colecția acestui muzeu în aer liber, au devenit obiect de studiu prezentat în lucrarea de față.

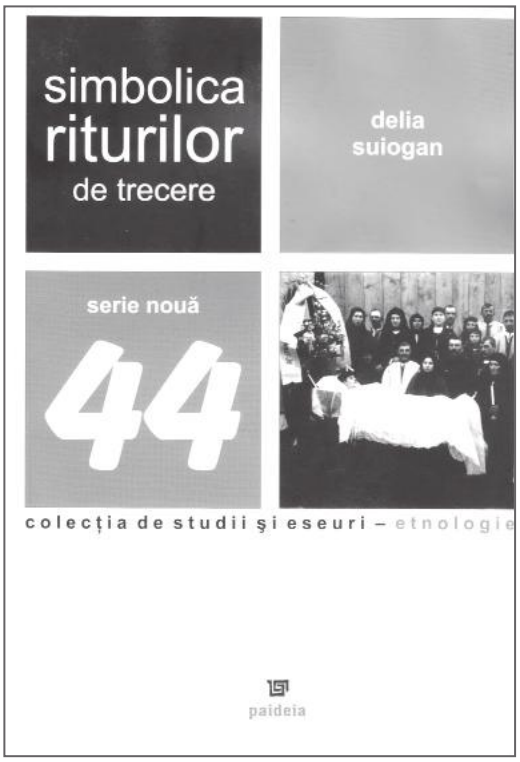
Începând cu „Stătutul", așa în Maramureș se numește gospodăria, autorul trece la descrierea casei, modalităților de amplasare a acesteia, în conformitate cu credințele locului, arhitectura și interiorul ei, porțile maramureșene, punând accent pe tehnicile tradiționale de construcție, caracteristice arhitecturii vernaculare maramureșene. Autorul dă o descriere amplă, științifică a monumentelor restaurate și conservate în muzeu, a instalațiilor tehnice acționate de apă, cum ar fi: moara cu vâltoare; moara vâltoare, piuă; moara joagăr, batoză, piuă, vâltoare, etc. Mihai Dăncuș face o prezentare excepțională a caselor proprietate a muzeului și conservate „*în sit*". Este vorba de case istorice, dar și expresii ale arhitecturii vernaculare maramureșene. Printre acestea se numără Casa Lazăr, adusă din Giulești, care este un monument de arhitectură tradițională, edificat în 1826. În această casă, la 28 noiembrie 1918, dr. Ilie Lazăr a convocat delegații maramureșeni, pentru a pleca în Alba Iulia, unde la 1 Decembrie 1918 se va semna Unirea. Sunt date informații prețioase în ceea ce privește planul casei, acțiunile de conservare ale ei. Urmează Casa Kazar Vasile din Vadul Izei (secolUL XVIII), Casa-muzeu școlar din Bârsana (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea), Casa Dunca Găvrilă Pâțu din Ieud, Casa-muzeu Stan Ion Pătraș din Săpânța, Casa Diac Vasile Moșu din Cuhea – Bogdan Vodă (datată cu secolul XIX). Toate aceste case au o valoare inestimabilă, atât ca obiect de artă arhitecturală, cât și ca document istoric.

Lucrarea conține o colecție impresionantă de fotografii, imagini ale obiectelor descrise, cât și planuri grafice privind construcțiile și tehnicile tradiționale de construcție. Aceste imagini conferă lucrării o greutate și mai mare, pentru că sunt documente autentice de studiu arhitectural și etnografic. La fel, ea este susținută de o listă bibliografică impunătoare.

Deși cartea a fost concepută ca un ghid, de fapt ea reprezintă o lucrare științifică, având perspectiva de a salvgarda, și pe această cale, valori ale culturii populare din arhitectura vernaculară maramureșeană.

Dr. Elena ȘIȘCANU,
cercetător științific coordonator,
Secția Etnografie, MNEIN

Delia SUIOGAN
SIMBOLICA RITURILOR DE TRECERE
București: Editura Paideia, 2006. 296 p.



Tematica propusă de doamna Delia Suiogan redescoperă, într-o manieră originală, formele specifice de comunicare între imaginar şi real, la nivelul mediilor tradiţionale, relaţia dintre mentalitate şi limbaj. Titlul cărţii sugerează abordarea unor suprateme prezente în toată literatura universală, orală sau cultă, şi anume: viaţa şi moartea. Autoarea, în studiul său, recurge la arsenalul de cercetare al teoriei mitologice şi a comparativismului, explorează specificul naţional, fără a ignora sursa comună mitologică a umanităţii.

Chiar din start, Delia Suiogan pune în discuţie doi termeni destul de des utilizaţi: *simbolism* şi *simbolică*, pentru a descoperi raporturile logice ce se stabilesc între diferite tipuri de simboluri şi pentru a redescoperi formele specifice de comunicare între imaginar şi real, la nivelul mediilor tradiţionale. Lucrarea îşi propune să urmărească o serie de simboluri, aşadar, simbolică şi nu simbolism. Această disociere făcută între *simbolism* şi *simbolică* pleacă de la general la particular, prin coduri culturale populare, pentru că, aşa cum afirmă autoarea, „în interiorul unei simbolici, simbolul îşi dezvăluie funcţia sa de a camufla, de a codifica, dar şi de a releva o categorie a inteligenţei umane...” (p. 5). Ideea de la care porneşte Delia Suiogan este că *riturile de trecere* sunt forme totale de comunicare rituală, care actualizează un mit, recreându-l mereu, iar codul comunicării rituale rezidă în simbolica lor.

Înainte de a vorbi despre *riturile de trecere*, autoarea aduce în discuţie simbolismul casei, pentru că ea, casa, „are capacitatea de a ordona şi spaţiul, dar şi timpul, devenind simbolul total al Punctului din care se poate porni oricând o acţiune de reordonare,… toate riturile de trecere pornesc din casă şi se reîntorc în casă… Funcţia dominantă a acestor rituri este de reglare a raporturilor individului cu comunitatea din care face parte, dar, implicit, şi a raporturilor omului cu Cosmosul” (p. 6). Riturile de trecere pornesc în casă şi sfârşesc în casă; aici ne aflăm într-un sistem de semnificaţii care se cere tradus, iar autoarea face acest lucru cu succes. Ea se încadrează în ceea ce numea Nicolae Roşianu, în lucrarea sa *Eseuri despre folclor* (Bucureşti, Editura Univers, 1981, p. 152), „descoperirea unor legităţi ce guvernează procesul de gândire al popoarelor, se caută identificarea sistemelor logice ale gândirii, generatoare a modelelor (şabloanelor) de gândire, care devin semne (simboluri)”. Specificitatea etnică nu exclude universalitatea, prin intermediul

unui sistem semiotic, vehicul cosmopolit care generează interpretări accesibile în orice spaţiu cultural. Casa este o concretizare a Sinelui care capătă contur numai după un şir de experienţe cu valoare iniţiatică. Aşa cum Sinele reflectă unicitatea noastră ca indivizi, casa – cu toate mecanismele pe care le declanşează – este văzută ca marcă a originalităţii etnice. Rând pe rând, actant şi spectator, omul învaţă toate formele comunicării, inclusiv pe aceea mai subtilă, care este tăcerea. Cum bine observă autoarea, omul tradiţional nu doar repetă scenarii exemplare din care sunt alcătuite tradiţiile, ci le şi îmbogăţeşte prin noi experienţe la care îl provoacă viaţa. Tradiţia îl ajută să urmeze drumul spre Sinele său, fără a-i refuza originalitatea.

În argumentările sale, autoarea a apelat la o zonă folclorică care conservă foarte multe din riturile de trecere, este vorba despre comuna Şovarna, situată în nord-estul judeţului Mehedinţi, parte din plaiul Cloşani. Aşa cum afirmă autoarea, aici sunt foarte bine păstrate obiceiurile legate de momentele esenţiale din viaţa omului: *naşterea, nunta, moartea.* De asemenea, sunt foarte bine păstrate *hora satului* şi *nedeia,* există încă foarte vie conştiinţa apartenenţei de *neam,* în sensul de *rudenie*. Sărbătoarea *nedeilor* se întinde pe parcursul a două-trei zile, care sub influenţa creştinismului, a căpătat valoarea unui *Hram*, nedeia fiind programată azi în funcţie de hramul bisericii din sat (p. 9).

Intenţia lucrării nu este de a reactualiza substratul de credinţe şi reprezentări mitice legate de *trecere*, ci aceea de a nuanţa funcţionalitatea acestor acte de ritual şi de ceremonial, care nu sunt altceva decât parte a unui complex sistem al vieţii spirituale a omului tradiţional (p. 10).

Autoarea acordă o atenţie deosebită sincretismului funcţional şi relaţional al semnelor ce alcătuiesc structura profundă a acestor rituri de trecere. Simbolul nu este rezultatul unui raţionament, ci al unei atitudini a individului faţă de lucruri, fenomene etc.

Lucrarea este structurată în patru capitole: **I. *Coordonate teoretice***, în care autoarea nu încearcă o inventariere a tuturor părerilor sau teoriilor asupra simbolului, ci îl tratează ca pe un element fundamental al unui limbaj simbolic, identifică interferenţa între rit, mit şi religie, unde mitul semnifică, iar ritul operează, funcţia ultimă a amândurora fiind comunicarea (p. 45); **II. *Riturile de trecere ca limbaje simbolice,*** o formă de comunicare între om şi natură. Relaţia gest-simbol, relaţia cuvânt-simbol sunt doar câteva din ideile de bază ale acestui capitol; **III. *Ipostaze ale Trecerii*** este cel mai impunător capitol, materialele pe care se construieşte interpretarea au fost culese între anii 1992-1980, folosindu-se doar informaţii confirmate de cel puţin cinci informatori din localitatea menţionată mai sus. Ideile principale din acest capitol sunt: *Primăvara şi conotaţiile ei mitico-simbolice; „Colindeţul" – practici, funcţii, simboluri; Casa omului – formă totală de comunicare între micro- şi macrocosm; Obiceiurile de familie – modalităţi de afirmare a gândirii de tip magico-ritual şi religios* în cadrul ceremonialurilor de la naştere, nupţial şi funerar; *Obiceiurile calendaristice – modalităţi de afirmare a unei gândiri de tip magico-ritual şi religios*, prin intermediul cărora, menţionează autoarea, se stabileşte de fapt o relaţie de intercondiţionare între timpul Naturii şi timpul Omului, astfel încât succesiunea anotimpurilor se suprapune peste succesiunea vârstelor (p. 157), iar prin înţelegerea naturii, omul s-a înţeles mai bine pe sine, descoperindu-şi locul în Univers (p. 168). Ultimul capitol, **IV**, se intitulează**: *Simbolica riturilor de trecere (propriu-zise).*** Ideile principale abordate în interiorul capitolului sunt: *Limbajele nonverbale – limbaje simbolice,* unde ritul este privit ca sumă a unor gesturi, obiecte, imagini, cuvinte care, influenţate de context, primesc o valoare simbolică (p. 169); *Poezia de ritual şi ceremonial – interferenţele nonverbalului şi verbalizatului. Sensul simbolic*, care se regăseşte în *Cântecul Zorilor, Cântecul bradului, Oraţia mare* şi *Finalităţi ale limbajului simbolic.*

Așa cum subliniază autoarea, „Riturile de trecere scot omul de sub incidența atributului de ființă microcosmică; cinci sunt verbele care ar putea reconstitui simbolic aceste rituri: a te naște (= a muri), a trăi, a nunti, a da naștere (ultimele trei verbe = a te inița), a muri (= a renaște). Ele au puterea de a defini omul ca ființă macrocosmică" (p. 241).

În concluzie, autoarea relevă faptul că, într-o societate de tip tradițional, toate obiectele, toate elementele ce-l înconjoară pe individ sunt purtătoare de simbolism. Mai mult chiar, între elementele din jurul său, omul stabilește o serie întreagă de relații care conduc la construirea în timp a unui adevărat sistem simbolic, un sistem pe cât de complex, pe atât de coerent (p. 245). Iar toate actele de ritual și de ceremonial au la baza lor mimarea unor situații conflictuale care se cer anulate. Conflictul se construiește în jurul unei lupte simbolice.

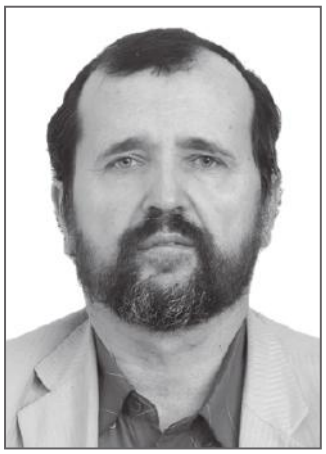
Delia Suiogan accentuează faptul că există foarte multe ritualuri, prin care colectivitatea este obligată să repare posibilele discontinuități, apărute pe parcursul drumului fiecărui membru al neamului. În acest sens, sunt aduse mai multe exemple. Iată doar câteva din ele: „sacrificiile rituale de tip mâncare și băutură, prezente în structura tuturor riturilor de trecere, vânzarea copilului, nunta mortului, pomana de om viu, riturile de destrigoire, dezgroparea rituală de la șapte ani. Astăzi ele sunt considerate de cele mai multe ori ca rituri negative, ba mai mult, sunt interpretate ca semne de incultură. La nivelul societăților de tip tradițional, ele constituiau modalități de refacere a unei stări de echilibru, urmând să acționeze benefic atât asupra comunității celor vii, dar mai ales asupra actantului principal, redându-i dreptul de a reintra în cerc" (p. 250). Sunt date exemple concrete de ritualuri și este tălmăcită simbolica lor, pe care cititorul va fi încântat să le cunoască.

Așa cum spune chiar autoarea, riturile de trecere, ca totalitate, ne propun și ne permit înțelegerea concepției asupra lumii, asupra vieții și a morții; în fapt, ne descoperă modul în care omul se înțelegea pe sine, înzestrând în permanență cu sens acțiunile sale (p. 266).

Fără a fi o carte de popularizare, dimpotrivă, marcând un efort documentar, bibliografic, ***Simbolica riturilor de trecere*** are drept țintă atât specialistul în etnologie, istorie, istoria culturii, etc., dar și publicul dornic de a-și îmbogăți universul spiritual. Și, indiferent de apartenență, publicul cititor are ce găsi aici: textul, rigoarea științifică, dar și accesibilitatea limbajului, maniera analitică de prezentare, toate acestea fac din respectivul volum un excelent tratat în care sunt expuse, metodic, probleme fundamentale.

Dr. Elena ȘIȘCANU,
Cercetător științific coordonator,
Secția Etnografie, MNEIN

OMAGIERI



ARHITECTUL ŞI MUZEOGRAFUL EUGEN BÂZGU LA 60 DE ANI DE LA NAŞTERE

Eugen Bâzgu ştie să uimească prin ceea ce realizează. Are şi cu ce. Ne uimeşte cu proiecte îndrăznețe care recuperează şi dezvoltă tradiţiile arhitecturii naţionale, asigurându-i continuitate. Îşi argumentează abordările privind restaurarea monumentelor construite prin cunoaşterea lor enciclopedică, inclusiv a periplului lor evolutiv. Oferă soluţii exemplare de gândire analitică a modelării spaţiale, bazată pe raţionamentele matematicii. Adeseori, soluţiile sale vin dintr-o perspectivă total neaşteptată, dar logică pentru înţelegerea fenomenului studiat, fiindcă îl cuprinde în totalitatea expresiilor sale culturale.

Eugen Bâzgu are o formare complexă, perfect pliată pe multiplele solicitări de coordonator al Muzeului Satului, Chişinău. Este constructor, arhitect şi etnograf. A însuşit meseria de constructor învăţând la Tehnicumul de Construcţii din oraşul Hânceşti, ca arhitect absolvind Facultatea de Urbanism şi Arhitectură a Universităţii Tehnice din Moldova, iar ca etnograf activând de mai bine de 35 de ani în sistemul muzeal de profil. Şi-a început activitatea în calitate de arhitect în Complexul Muzeal „Orheiul Vechi", unde a înfăptuit câteva reconstrucţii aflate şi astăzi în uzul muzeal. Din anul 1984 lucrează în Muzeul nostru şi, în acest răstimp, a parcurs mai multe funcţii: colaborator în Secţia Artă Populară, restaurator, şeful Atelierului Restaurare, coordonator al secţiei Muzeul Satului, Chişinău.

Eugen Bâzgu este unul dintre puţinii arhitecţi ai Republicii Moldova, care şi-a concentrat activitatea întregii vieţi asupra protejării patrimoniului arhitectural naţional prin mai multe modalităţi posibile. Edificarea Muzeului Satului, Chişinău, ca principală posibilitate de salvare şi conservare a arhitecturii populare, constituie unul din obiectivele principale ale activităţii sale care i-a marcat întreaga viaţă. Asumarea proiectului Muzeului Satului a venit ca o continuare a lucrării de licenţă, dar şi ca un tribut al orizontului său istoric aplicat, întâi de toate, arhitecturii tradiţionale. Are o viziune de ansamblu asupra misiunii arhitecturii în viaţa societăţii, una de recuperare a frustrărilor aduse arhitecturii naţionale de către arhitectura sovietică, de esenţă totalitară. Deşi la noi se discută despre edificarea unui muzeu al satului încă din anul 1929, deşi pentru realizarea acestuia s-au pronunţat mari gânditori, deşi au fost elaborate şi înaintate câteva proiecte ale viitorului muzeu (spre exemplu, şapte proiecte au fost propuse numai în perioada 1967-1975, autori fiind arhitecţii R. Kurţ şi P. Naumov), conducerea republicii, exponenta ideologiei sovietice, refractară discursului cultural naţional, n-a susţinut implementarea acestor propuneri ale comunităţii arhitecţilor şi oamenilor de ştiinţă.

În anul 1982, când a elaborat, împreună cu alţi colegi de facultate, *Proiectul Muzeului de Arhitectură Populară,* a ţinut să continue cauza predecesorilor săi, deoarece republica noastră, la acea vreme, era singurul stat din Europa care nu avea edificat un asemenea muzeu. A întreprins diferite acţiuni pentru a sensibiliza opinia publică, în special factorii de decizie, privind constituirea acestui muzeu la Chişinău. Iar ca o activitate constantă a continuat să monitorizeze situaţia la zi a monumentelor de arhitectură populară, documentându-le, fotografiindu-le, studiindu-le în toată complexitatea manifestărilor lor arhitecturale, istorice şi sociale.

Astfel, în anul 1991, când a fost posibil să revină la problema acestui muzeu, grupul de arhitecţi condus de Eugen Bâzgu a devenit câştigătorul concursului organizat de către Ministerul Culturii. În baza acestui concept-proiect, a fost elaborat *Programul de*

edificare a Muzeului Satului, aprobat prin Decretul prezidențial din 24 iulie 1995. Prin acest program, devenit istoric, se prevede transferarea pe teritoriul rezervat muzeului a diferitor monumente de arhitectură populară: biserici medievale de lemn, mori de apă și de vânt, case de locuit și alte construcții tradiționale ale satului moldovenesc. Prin această expunere, sub forma unor sătuce, se vor demonstra tradițiile arhitecturii din nordul, centrul și sudul Republicii Moldova, salvând monumentele reprezentative, ajunse până în zilele noastre, de la distrugerea lor iminentă.

Fig. 1. Eugen Bâzgu pe teren

Eugen Bâzgu a insistat să fie început acest muzeu din aceleași considerente pentru care el a fost refuzat de către regimul sovietic. Muzeul Satului oferă modele ale celor mai reprezentative monumente de arhitectură, care sunt exemple elocvente ale gândirii inginerești, constructive și arhitecturale ale înaintașilor noștri, demne de toată lauda, cu un mare impact educațional, cultural și patriotic. Moara de vânt din Tănătari, r. Căușeni, cea mai înaltă dintre morile păstrate până la acea vreme (avea 18 m înălțime), transferată și edificată pe teritoriul Muzeului în anul 1995, a pus și temelia Muzeului Satului. În scurtă vreme, a început o luptă acerbă pentru apărarea teritoriului muzeului de tentativele unor structuri care voiau să schimbe destinația acestui sector aflat în raza urbei, devenit atractiv pentru alte construcții. O mână criminală a dat foc morii pentru a elibera terenul. Timp de 3 ani și 8 luni a durat această luptă pentru apărarea terenului și, în acest răstimp, arhitectul Eugen Bâzgu a scris zeci de scrisori, a convins parlamentari de bună credință, pentru a lua partea Muzeului. Ani la rând a participat apoi la elaborarea diferitor proiecte de încadrare a Muzeului în diferite programe naționale, inclusiv în cel al zonei economice libere, folosind toate posibilitățile pentru a promova edificarea instituției muzeale.

Un alt obiectiv al arhitectului Eugen Bâzgu constă în păstrarea monumentelor în cadrul comunităților locale, asigurându-le durabilitate prin restaurare. Astfel, în anii 2005-2009 s-au conturat condiții propice pentru a salva de la distrugere biserica de lemn, înălțată în sec. XVII, din satul Palanca, raionul Călărași. Putrezită în mare parte din cauza vechimii și apelor provenite din ploi și ninsori, lăcașul se afla în ultima fază de dispariție fizică. A fost strămutată pe un loc mai înalt și restaurată în toată splendoarea, încât formează astăzi un complex vizual, împreună cu Muzeul *Casa Părintească*. A coordonat, în calitate de șef de șantier, lucrările de restaurare a acestui monument. A soluționat problema lipsei cu desăvârșire a restauratorilor în lemn care să execute lucrările. A selectat oameni cu abilități necesare și i-a instruit pe șantier luni la rând cum să execute anumite tehnici de lucru cu lemnul, ieșite din practica construcțiilor de cel puțin un veac. În consecință, lucrările la acest obiectiv au contribuit la formarea unui colectiv de restauratori în lemn care lipseau cu desăvârșire la acea vreme, la acumularea experienței necesare abordării domeniului restaurării. Aceste realizări au înlesnit lucrările de transferare și montare pe teritoriul Muzeului Satului, în anii 2009-2011, a bisericii medievale de lemn *Adormirea Maicii Domnului* (1642) din Hirișeni, raionul Telenești, o biserică mănăstirească, cea mai înaltă dintre toate edificiile de lemn. În anul 2014 după releveele și imaginile fotografice realizate de el în anii de studenție, în apropierea bisericii a fost ridicată o replică a clopotniței de lemn din satul Vorniceni, raionul Strășeni, completând reușit acest prim complex muzeal. În anul 2015, tot în baza sponsorizărilor, au început lucrările de restaurare a

bisericii de lemn (sec. XVIII) din satul Gârbova, raionul Ocnița, o biserică specific sătească, asemănătoare unei case țărănești. Prin ea a început realizarea complexului muzeal de nord, de pe teritoriul Muzeului Satului.

Pornind de la bugetul alocat domeniului culturii, destul de auster, arhitectul a identificat resurse extrabugetare, a elaborat proiecte și a obținut granturi de la finanțatori internaționali, asigurând astfel lucrările de restaurare ale unora dintre principalele monumente ale patrimoniului cultural național. La Biserica medievală *Adormirea Maicii Domnului,* din Căușeni, datată cu sec. XVI, în intervalul 2003-2004, au fost întreprinse lucrări arheologice pentru a determina etapele ei de evoluție, au fost realizate lucrări de corectare a sistemului de drenaj, pentru a îndepărta apele pluviale de la fundația clădirii, au fost înlocuite bârnele din interiorul pereților, care asigură sistemul antiseismic, a fost înlocuit acoperișul vechi cu unul provizoriu, fiind eliberat și podul de gunoaiele acumulate de-a lungul deceniilor, care afectau microclima incintei. Aceste lucrări de salvgardare constituie o etapă pregătitoare pentru a se trece la restaurarea frescelor acestui monument.

Pe parcursul anilor 2005-2006, restaurarea Mănăstirii rupestre *Horodiște* (*Țipova*), de sec. XV, a înaintat probleme de maximă dificultate. O fisură care începea la poalele stâncii și urca până în creștetul dealului, în care este săpată mănăstirea, secționa spațiul interior al bisericii. Distanța dintre stânca-matcă și fâșia care se desprindea atingea în unele locuri 1,5 m. Fixarea stâncii și stoparea procesului de îndepărtare a fâșiei care se desprindea au necesitat lucrări inginerești și arhitecturale de unicitate. Criza economică a influențat costurile materialelor și, din această cauză, nu s-au finalizat lucrările de finisaj de restabilire a fațadei de altădată. Dar în baza proiectului existent, având finanțarea necesară, acestea pot fi realizate oricând.

Eugen Bâzgu este arhitectul și autorul principal al proiectului restaurării *Cetății Soroca*, o altă lucrare de mare complexitate**.** Monumentul este de mare vechime, ridică suficiente probleme privind datarea și evoluția sa. Totodată, este un monument de primă importanță în contextul patrimoniului nostru, fiind singura cetate mai bine păstrată pe teritoriul Republicii Moldova, dat fiind că, actualmente, Hotinul și Cetatea Albă se află pe teritoriul Ucrainei. Cetatea Soroca fusese deja „restaurată" sau, mai degrabă, reparată, în perioada sovietică (în anii 1974-1976), sub conducerea arhitectului Valentin Voițehovschi, fără a avea un proiect de restaurare. În acest mod, pe lângă vechile probleme, cetatea a căpătat și altele mai noi, acumulate în timpul unei istorii mai recente.

Elaborarea proiectului de reconstrucție a cetății Soroca a fost anticipată de studierea publicațiilor vizând istoria acestei fortărețe, a rezultatelor săpăturilor arheologice, întreprinse în diferite perioade, a materialelor de arhivă din Republica Moldova, România, Ucraina și Federația Rusă. Au fost cercetate zidurile cetății palmă cu palmă, fixate și interpretate critic toate caracteristicile acestora. Prima tranșă a lucrărilor de restaurare au vizat câteva acțiuni de importanță majoră: consolidarea antiseismică a turnului-poartă de intrare, consolidarea și rostuirea cu plombări, după caz, a zidăriei istorice, restabilirea după analogii a acoperișurilor istorice a tuturor turnurilor cetății, restaurarea bisericii-capele din turnul principal etc.

Lucrările au început în anul 2013, iar pe 18 mai 2015 a fost finalizată și inaugurată prima tranșă. Actualmente sunt întreprinse acțiunile de rigoare pentru a obține finanțarea celei de-a doua tranșe de restaurare a monumentului.

Un alt monument național, pentru care E. Bâzgu a realizat proiectul de restaurare, de data aceasta împreună cu arhitecții Mihai Andrieș și Sergiu Vornicov, este Complexul Muzeal Manuc Bei din orașul Hâncești, care constă din mai multe obiective: Palatul Princiar, Casa Iamandy, Casa Vechilului și Castelul de Vânătoare, ultimul fiind sediul Muzeului de Istorie și Etnografie Hâncești. În toamna acestui an au fost finalizate lucrările

Fig. 2. Eugen Bâzgu și arhitectul Sergiu Vornicov, discipolul său

de punere în circuitul turistic a Palatului Princiar din acest complex arhitectural și, după reacția publicului care deja a început să viziteze acest obiectiv cultural, se vede că recentele restaurări se bucură de aprecieri.

O altă direcție a activității sale ține de restaurarea muzeelor și caselor memoriale ale personalităților ce au locuit pe teritoriul actual al republicii noastre. Astfel, Eugen Bâzgu a fost arhitectul principal proiectant și autorul proiectelor de restaurare și muzeificare a Casei Muzeu a clasicului literaturii române „Constantin Stamate" (2005), a Casei memoriale a Familiei Lazo din s. Piatra, raionul Orhei (2007-2012, 2012-2015), a casei părintești unde s-a născut și a locuit, până la adolescență, marele poet național „Gr. Vieru" (2014-2015).

O reușită înalt apreciată este restaurarea edificiului administrativ al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală (2008-2012), care după încheierea lucrărilor a devenit de două ori mai încăpător, păstrându-i-se integritatea clădirii.

A elaborat mai bine de 110 proiecte ale bisericilor noi ce au fost ridicate sau mai continuă să fie edificate în diferite localități ale Republicii Moldova și Ucrainei. Prin aceste proiecte promovează ca prioritate, în tratări moderne, vestitele tradiții arhitecturale moldovenești din perioada de glorie a statului moldav, ceea ce configurează tendințe vizibile de autenticitate în arhitectura ecleziastică.

În perioada 1994-1998, la Facultatea de Litere a Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca (România) a urmat studiile post-universitare, sub conducerea profesorului universitar Dumitru Pop. Dincolo de ele, și-a alimentat mereu studiile cu lecturi consecvente ale autorilor de referință care au conturat istoria arhitecturii, etnografiei, folclorului și artei populare.

S-a manifestat consecvent și în alte domenii conexe, precum cercetarea științifică în domeniul arhitecturii populare, ecleziastice (biserici de lemn, mănăstiri și complexe rupestre etc.), a etnologiei și protecției monumentelor, având publicate deja trei cărți-monografii, iar în revistele naționale din Republica Moldova și în cele internaționale (România, Federația Rusă, Suedia) – 53 de studii științifice. Alte 130 de articole publicistice și interviuri, peste 380 de participări la emisiuni radio și televizate mențin dialogul social privind importanța identificării, documentării și popularizării patrimoniului cultural imobil și imaterial, inclusiv la formarea opiniei publice favorabile în aceste domenii de mare sensibilitate valorică.

În calitate de secretar al Consiliului Național al Monumentelor Istorice (2001-2007; 2010-2013) a reușit să diminueze impactul negativ al construcțiilor noi asupra monumentelor de arhitectură și cultură, contribuind substanțial la formarea cadrului legislativ privind protecția monumentelor și funcționarea Consiliului. A fost inițiatorul și a contribuit la înființarea Agenției Naționale de Restaurare și Inspectare a Monumentelor Istorice.

Un alt domeniu important pentru cultura noastră, unde contribuția dlui E. Bâzgu apare ca notorie, este crearea în cadrul Muzeului Satului, începând din 1992, a unei Arhive Științifice de negative și fotografii ce vizează arhitectura populară (mori de vânt, de apă, biserici de lemn, complexe ecleziastice rupestre, case țărănești cu anexe gospodărești – sâsâiace, beciuri, șuri, grajduri, garduri, porți, stâlpi de lemn sau zid, etc.) și care însumează

peste 19 000 de negative alb/negru şi color, 50 000 de imagini digitale, peste 700 desene relevee, obţinute în urma documentărilor de teren. În anii 1984-1992 a completat arhiva MNEIN cu peste 9 000 de negative. Este o fototecă de o valoare inestimabilă pentru cultura noastră tradiţională, cu atât mai mult că două treimi din obiectivele documentate în acest mod – mori de vânt, de apă, biserici de lemn, case ţărăneşti, cu coloane sculptate în lemn sau piatră, acareturi etc. – între timp au dispărut.

Un alt domeniu de importanţă majoră, în care s-a afirmat pe parcursul anilor, este cel al cercetării complexelor rupestre. A investigat, în premieră, toate complexele rupestre din bazinul fluviului Nistru (54 la număr), a documentat complexe rupestre necunoscute în literatura ştiinţifică, dar valoroase ca monumente de istorie şi cultură, nu numai pentru noi, dar şi pentru cultura Europei (Marcăuţi-Holercani, Socola, Rudi-Arioneşti, Climăuţi, Poiana, Tarasova, Vadul Raşcov, Stroieşti). În baza unei bogate factologii a demonstrat că aceste complexe sunt artere de răspândire a creştinismului în acest spaţiu, unele fiind datate cu primul mileniu creştin. În acest context promovează ideea înaintării acestor monumente în Lista Patrimoniului Universal UNESCO.

Este un cercetător neobosit, preocupat atât de salvgardarea monumentelor ce alcătuiesc patrimoniul cultural naţional, cât şi de valorificarea lor prin documentare, publicaţii. Contribuie realmente la salvgardarea monumentelor de istorie şi cultură, nu numai prin cercetare, dar şi prin restaurarea lor.

Pentru rezultatele remarcabile în protejarea patrimoniului arhitectural tradiţional, pentru identificarea finanţărilor extrabugetare atrase la restaurarea monumentelor de arhitectură şi cele ecleziastice, pentru promovarea tradiţiilor autohtone în arhitectura ecleziastică contemporană, Eugen Bâzgu a fost menţionat cu următoarele distincţii:

- Diploma de gradul I a Uniunii Arhitecţilor din URSS, pentru proiectul „Muzeul Arhitecturii Populare din R. Moldova" (1983);
- Premiul I la concursul organizat de Ministerul Culturii privind cel mai bun proiect al Muzeului Satului (1989);
- Premiul Ministerului Culturii în *domeniul conservării patrimoniului cultural „Ştefan Ciobanu",* pentru restaurarea bisericii de lemn din s. Palanca, r. Călăraşi (20 mai 2011);
- Diplome de gradul I *„Cel mai reuşit proiect al anului",* acordate de Uniunea Arhitecţilor şi Asociaţia Arhitecţilor din R. Moldova, pentru anii 2005, 2006, 2008, 2009, 2010, 2012;
- Diplome de gradul I a Asociaţiei Arhitecţilor, pentru cel mai reuşit proiect al anului 2010, 2012, în domeniul restaurării;
- Ordinul „Ştefan cel Mare", de gradul II, al Mitropoliei Moldovei (2010);
- Ordinul „Crucea Basarabiei" al Mitropoliei Basarabiei (2011);
- Titlul Onorific „Om Emerit" (2010);
- Ordinul „Meritul bisericesc" al Mitropoliei Chişinăului şi Întregii Moldove (2015).

Fig. 3. Arhitectul Eugen Bâzgu şi protoiereu-mitrofor, cercetător Manole Brihuneţ planificând restaurarea următoarei biserici de lemn (2014)

La cei 60 de ani Eugen Bâzgu continuă să fie un cercetător neobosit, un muzeograf pasionat și un arhitect de referință. Este preocupat atât de cercetarea monumentelor, cât și de restaurarea și muzeificarea lor.

Îl felicităm călduros cu prilejul aniversării, dorindu-i multă sănătate, noi descoperiri, multe proiecte realizate, iar visul edificării Muzeului Satului la Chișinău să devină realitate.

LISTA PUBLICAȚIILOR ȘTIINȚIFICE EUGEN BÂZGU

I. Monografii:

1. Mănăstirea Dobruşa – două secole de istorie. Chișinău: S.n., 1999. 158 p. (coautor ieromonah Nectarie Gherman).

2. Arhitectura populară din zona Orheiului Vechi. Ghid practic. Chișinău: PNUD Moldova, 2005. 40 p. (coautor Mihai Ursu).

3. Reabilitarea patrimoniului cultural din centrul istoric al municipiului Chișinău. Exemplu de succes. Chișinău: S.n., 2005. 80 p.

4. Arhitectura vernaculară în piatră. Chișinău: Știința, 2009. 256 p. (coautor Mihai Ursu).

II. Capitole în enciclopedii:

1. 16 articole despre monumente de arhitectură. În: *Literatura şi arta Moldovei. Enciclopedie*, vol. 1-2. Chișinău, 1986.

2. 18 articole despre arhitectura populară. În: *Свод памятников истории и культуры Молдавской CCCP*. Chișinău, 1987.

3. 17 articole despre mănăstirile istorice din R. Moldova. În: *Монастыри. Энциклопедический справочник*. Москва: Изд. Республика, 2000, с. 284-302.

III. Articole în reviste, anuare şi culegeri:

1. Obiceiuri şi datini ce ţin de construcţia şi funcţionarea casei la moldoveni. În: *Buletin ştiinţific. Muzeul de Stat de Studiere a Ţinutului din RSSM,* ediţia 3, Chișinău, 1990, p. 77-98.

2. Mănăstirile rupestre din bazinul fluviului Nistru – artere de răspândire a creştinismului. În: *Sud-Est. Artă, cultură, civilizaţie,* nr. 4/30, Chișinău, 1997, p. 10-19.

3. Un schit rupestru necunoscut – Holercani-Marcăuţi. În: *Sud-Est. Artă, cultură, civilizaţie,* Chișinău, 1997, p. 86-89 (coautor Tamara Sinhani).

4. Reevaluări cronologice ale complexului monastic rupestru Butuceni-Orhei. În: *Arta'97,* Chișinău, 1997, p. 130-139.

5. Muzeul Satului la Chișinău. În: *Arhitext Design*, nr. 8, București, 1997, p. 14.

6. Între sacru şi profanat. În: *Arhitext Design*, nr. 8, București, 1997, p. 46.

7. Reevaluarea fenomenologiei vizând complexul monastic Saharna. În: *Arta-98*, Chișinău, 1999, p. 67-74.

8. Morile subterane cu manej din Basarabia. În: *Musaios*, vol. V, Buzău, 1999, p. 527-539.

9. Arhetipul început-sfârşit şi conotaţiile sale semantice în gândirea populară. În: *Musaios*, vol. VI, Buzău, 2001, p. 58-70.

10. Hurdughia – casa cetei de feciori din Basarabia. În: *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, vol. I, Iași, 2001, p. 155-167.

11. Semnificaţii mito-simbolice ale pietrei. În: *Destin Românesc,* nr. 2, Chișinău-București, 2001, p. 141-164.

12. *În căutarea „modelului de aur"*. În: *Arhem. Revistă de teorie şi practică arhitecturală,* nr. 1, Chișinău, 2001, p. 4-6.

13. Repertoriul monumentelor ecleziastice de lemn din judeţul Ungheni. În: *Pyretus*, nr. 1, Ungheni, 2001, p. 123-154.

14. Moara cu morişcă din Basarabia, după catagrafia din 1820 a ţinutului Soroca şi Hotin. În: *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, vol. II, Iași, 2002, p. 18-29.

15. Influenţele orientale în arhitectura de piatră a Orheiului Vechi. În: *INVAZIA*. Ed. Centrul pentru Artă Contemporană din Chișinău [KSA:K], Orheiul Vechi, 2002, p. 58.

16. File din istoria artei fotografice în spaţiul basarabean. În: *Art-hoc*. Publicaţie a Centrului de Artă Contemporană, supliment, Chișinău, februarie 2002, p. 3-5, 7-9, 11-16, 21-23, 25-26.

17. Oriental influences in stone of Orheiul Vechi. În: *INVAZIA*, ed. Ştefan Rusu, Center for Contemporary Art [KSA:K], Chișinău, Orheiul Vechi, 2002, p. 59.

18. О двух малоизвестных планах и изображениях конца XVI в. каменных церквей г. Хотина. В: *Роль наций и народов в формировании историко-культурной спадчины Хотиншины,* ed. Complexului muzeal istorico-arhitectural „Cetatea Hotin", Cernăuți, 2003, p. 14-21.

19. Identificarea, cunoaşterea, salvgardarea, conservarea şi promovarea patrimoniului cultural. În: *Patrimoniul cultural al judeţului Tighina*, Chişinău, 2003, p. 17-22 (coautor Varvara Buzilă).

20. Datarea bisericii Adormirea Maicii Domnului – o problemă deschisă. În: *Patrimoniul cultural al judeţului Tighina*, Chişinău, 2003, p. 38-54 (coautor Ion Tentiuc).

21. Scoaterea ochilor sfinţilor – legendă şi practică magică. În: *Patrimoniul cultural al judeţului Tighina*, Chişinău, 2003, p. 155-168.

22. Vama veche din Hotin? În: *Atelier*, nr. 1, 2003, p. 14-15.

23. Arhetipul întreg-parte. În: *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, vol. III, Iaşi, 2003, p. 95-117.

24. Terminologia construcţiilor populare la românii de la Est de Prut. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie.* Serie nouă. Fascicula *Etnografie şi Muzeologie*, vol. 1 (14), Chişinău, 2004, p. 57-93.

25. Cultural Heritage and built environment of Moldova. Introduction to Moldova. In: *Urban Cultural and Architectural Heritage in an Ethnic Cross-Road of Europe: West Ukraine and Moldova. Report from an international seminar in Lund, Sweden*, 2004, ed. Bo Larson, Lund, Sweden, 2005, p. 153-156.

26. Cultural Heritage and built environment of Moldova. Orheiul Vechi and the cave monasteries in the Nistru / Dniester valley. In: *Urban Cultural and Architectural Heritage in an Ethnic Cross-Road of Europe: West Ukraine and Moldova, Report from an international seminar in Lund*, Sweden, 2004, ed. Bo Larson, Lund, Sweden, 2005, p. 156-157 (coautor Bo Larson).

27. Cultural Heritage and built environment of Moldova. The Fortresses along the Nistru / Dniester river. In: *Urban Cultural and Architectural Heritage in an Ethnic Cross-Road of Europe: West Ukraine and Moldova. Report from an international seminar in Lund*, Sweden, 2004, ed. Bo Larson, Lund, Sweden, 2005, p. 157-158 (coautor Bo Larson).

28. Moara cu ciutură sau morişcă din ţinutul Sorocii. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*. Serie nouă. Fascicula *Etnografie şi Muzeologie*, vol. 3 (16), Chişinău, 2005, p. 9-17.

29. Procedee tradiţionale de captare a apei potabile. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*. Serie nouă. Fascicula *Etnografie şi Muzeologie*, vol. 5 (18), Chişinău, 2006, p. 46-62.

30. Cultul fântânii şi al izvoarelor în Basarabia. În: *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, vol. VII, Iaşi, 2007, p. 41-74.

31. Coliba mortului în contextul imaginarului tradiţional. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*. Serie nouă. Fascicula *Etnografie şi Muzeologie*, vol. 7 (20), Chişinău, 2007, p. 104-114 (coautor Varvara Buzilă).

32. Casa şi gospodăria ca memorie socială. În: *Natura şi sănătatea în tradiţiile populare*, Chişinău, 2007, p. 73-87.

33. Influenţe orientale în arhitectura vernaculară de piatră din zona Orheiul Vechi. În: *Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradiţional,* Chişinău, 2007, p. 40-52.

34. Cultul fântânii şi al izvorului. În: *Resursele acvatice ale Republicii Moldova. Fântâni şi izvoare. Atlas ecologic*, Chişinău: Î.E.P. *Ştiinţa*, 2008, p. 9-24 (coautor Mihai Ursu).

35. Complexul rupestru Socola (I). În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*. Serie nouă. Fascicula *Etnografie şi Muzeologie*, vol. 9 (22), Chişinău, 2008, p. 244-271.

36. Semnificaţii mito-simbolice ale pietrei în gândirea populară. În: *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, vol. X, Iaşi, 2010, p.141-164.

37. Instituţii tradiţionale, înrudirea şi formele de asociere / Traditional institutions, kinship, forms of association. În: *Registrul Naţional al Patrimoniului Cultural Imaterial din Republica Moldova / Naţional Inventory of the Intangible Cultural Heritage of the Republic of Moldova.* Vol. A. Chişinău: Lumina, 2012, p. 106-109, 220-223.

38. Tipologia bisericilor de lemn din Moldova medievală (în lumina izvoarelor scrise) I. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*. Serie nouă. Fascicula *Etnografie şi Muzeologie*, vol. 19 (32), Chişinău, 2013, p. 45-60.

39. Restaurarea bisericii de lemn din Palanca: probleme de reconstituire a formelor originale. În: *Patrimoniu bisericesc. Materialele conferinţei ştiinţifico-practice „Protejarea patrimoniului bisericesc – imperativ al timpului" (5 aprilie 2011) şi ale conferinţei „Patrimoniu bisericesc – recuperarea trecutului" (3 mai 2012, ed. a 2-a),* Chişinău, 2013, p. 78-92.

40. Un străvechi monument – între legende şi realităţi. În: *Moldova*, nr. 7-8, Chişinău, 2014, p. 95-99.

Mihai URSU,
Director general, MNEIN

FRĂMÂNTÂND PÂINEA NOASTRĂ CEA DE TOATE ZILELE ...

Etnologul Varvara Buzilă la 60 de ani

Printre tovarășii de drum, Dumnezeu îți dă de toate: prieteni, dușmani și condrumeți întâmplători indiferenți; lipitori care scot sângele rău din tine și cârcei care ți-l infectează; câini fideli care te iartă pentru slăbiciunile tale și șacali care așteaptă să se înfrunte din hoitul tău; păsări cu limba de aur care te încântă prin trilurile lor divine și vite care rag de prostia lor inconștientă; foarte multe vulpi care caută să te amăgească la fiecare cotitură și să profite de naivitatea sau scăparea ta, dar și copaci rămuroși la umbra cărora îți găsești refugiul în vremuri neprielnice. Grădina Domnului e mare și încăpătoare și fiecare jivină își găsește un loc în ea.

Printre tovarășii mei de drum, neîntâmplători și prielnici, se numără etnologul Varvara Buzilă, secretar științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală, doctor în filologie (1998), conferențiar universitar (2004), deținătoare a titlului onorific „Om Emerit" (2009) și cavaler al Ordinului „Gloria Muncii" (2015). Ne-au unit activitățile științifice și cele de păstrare-valorificare a patrimoniului național din anii '90 ai secolului trecut și am rămas condrumeți până astăzi, sprijinindu-ne reciproc în diverse acțiuni folositoare viitorului țării noastre. Ne-au apropiat pasiunea pentru căutarea adevărului istoric, grija pentru patrimoniul cultural românesc și dragostea pentru simboluri. Am admirat-o dintotdeauna pentru vocația vieții sale – studierea culturii tradiționale – și pentru dăruirea și încăpățânarea în a o urma. Acum, când crugul vieții sale se apropie de cifra care marchează primul ciclu astral complet, încercăm să conturăm câteva dintre reperele activității științifice, culturale și didactice ale Varvarei Buzilă, așa cum se văd din perspectiva zilei de azi.

Născută la 19 noiembrie 1955 („Dicționarul etnologilor români" prezintă eronat ziua ei de naștere, ca fiind 19 februarie [1, p. 37]), în familia lui Nicolae și a Irinei Buzilă din satul Trebujeni, raionul Orhei. A avut o copilărie fericită, care i-a determinat viitorul. Familia a mizat în educație pe puterea cunoștințelor, acordându-i totodată libertatea în a se orienta de una singură în imperiul cărților. Baștina, înțeleasă într-o complexitate asumată ca întreg spațiul Orheiului Vechi, a marcat-o esențialmente prin încărcătura istorică substanțială și prin peisajele de poveste. A învățat în școala medie din sat și, în clasele superioare, a lucrat în lunile de vară pe șantierele arheologice ale stațiunilor de la Orheiul Vechi, fapt ce i-a înlesnit comunicarea cu studenții universitari și orientarea către axiologia istorică. În anii 1975-1980 a studiat la Facultatea de Litere, apoi la cea de Jurnalism a Universității de Stat din Moldova, alegând specialitatea de *redactor literar* și optând pentru cercetarea culturii populare care îi oferea accesul spre cunoașterea și afirmarea mobilelor identității culturale. Tema tezei sale de licență, „Reflectarea temei artei populare în presă", și expediția folclorică realizată în vara anului 1978, în satele raionului Căușeni, în cadrul unui grup de folcloriști de la Academia de Științe i-au menținut această proximitate științifică.

A activat apoi, pe parcursul a trei ani, în calitate de etnograf la Asociația Meșteșugurilor Artistice „Artizana", timp în care a putut verifica pe teren aserțiunile sale teoretice, alimentate din lecturi, și a cunoscut realități inedite care meritau recunoașterea științifică. Au fost anii celor mai fructuoase descoperi de mărturii elocvente ale spiritului creativ popular. Cercetările etnografice întreprinse împreună cu alți etnografi, cumulând până la nouă luni din an, se axau pe vechile mărturii ale creației plastice țărănești și pe

identificarea unor creatori dispuși să-și continue activitatea în cadrul Asociației „Artizana", pentru a da noi șanse de existență vechilor meșteșuguri artistice, dar și noi funcții sociale obiectelor create de aceștia. Investigațiile de teren ale localităților dintr-un raion erau finalizate cu o expoziție etnografică de proporții, în cadrul căreia erau etalate obiectele reprezentative, descoperite prin sate, demonstrându-se bogăția domeniului și rezervele lui de continuitate. În asemenea condiții, Varvara Buzilă a întreprins cercetări în sate reprezentative ca tradiție din raioanele Vulcănești, Cahul, Căușeni, Soroca, Ungheni, Edineț, Orhei, Anenii Noi, Criuleni, participând la organizarea expozițiilor finale, de raport, în orașele-reședință ale raioanelor respective.

În acei ani se producea o nouă ruptură vizibilă în sfera culturii tradiționale, continuitatea căreia era asigurată prin doar câteva aspecte, păstrate până atunci ca o ultimă redută a modului tradițional de viață: utilizarea experienței și a materialelor locale tradiționale în edificarea spațiilor de locuit sau de muncă, producerea prin tradiție a unor obiecte țesute, brodate sau croșetate în sânul familiei, practicarea obiceiurilor de muncă, a celor ce țin de vârstele omului și calendaristice, perpetuarea unor cunoștințe despre natură, om și cosmos, a reprezentărilor specifice universului vieții tradiționale. Oamenii mai păstrau cumsecădenia de altădată, erau generoși cu cercetătorii, le deschideau ușa Caselor Mari și cea a sufletului, lăsându-se cunoscuți. Etnografii, ca și folcloriștii, întotdeauna erau tratați într-un mod anume în comunitățile rurale, fiind percepuți de purtătorii culturii tradiționale ca oameni apropiați. Cercetătorii le apreciau zestrea veche de când se știau ca neam, în contextul negării valorii acesteia de către ideologia socialistă. De bogăția obiectelor descoperite în gospodăriile sătenilor și prezentate în expozițiile de raport au beneficiat specialiștii din Asociația „Artizana", dar și etnografii din cadrul Academiei de Științe, muzeografii, cadrele didactice din sfera învățământului artistic și colecționarii interesați de patrimoniul cultural tradițional. Lucrările cele mai reprezentative și tipice au intrat, mai devreme sau mai târziu, în patrimoniul muzeelor, iar o bună parte din motivele și tehnicile acestui tezaur artistic a fost reinclusă în circuitul cultural prin obiectele noi, create de meșterii populari, asistați de etnografi. Acumularea unei factologii impresionante de la sursa primară – tradiția satelor, în absența acestor date în literatura de specialitate, au orientat-o pe Varvara Buzilă către noi căutări întru înțelegerea proceselor culturale și a tendințelor științifice.

Activitatea de cunoaștere a bogățiilor culturii tradiționale a continuat, la un alt nivel al rigorilor științifice, în anii 1983-1990, când a activat în Secția de Artă Populară a Muzeului de Studiere a Ținutului Natal (astăzi Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală). Patrimoniul muzeal acumulat de această instituție, cea mai veche, dar și cea mai fidelă tezaurului civilizației și culturii populare, i-a oferit posibilitatea de a descoperi mărturii ale acestora mult mai vechi, dispărute din modul de viață ori schimbate, transformate, dar și exemple diverse de completare a realităților văzute în teren. Expedițiile prin sate, studierea patrimoniului muzeal din muzeele republicane, raionale și sătești au conturat o mulțime de aspecte mai puțin studiate. Cunoașterea legităților civilizației și culturii tradiționale constituia cadrul acestor căutări, iar ornamentica tradițională și obiceiurile văzute ca texte culturale erau două domenii de interes major. Primele articole științifice de proporții, apărute în anul 1989, au vizat imaginea cerealelor în covoarele basarabene și semnificațiile pâinii de ritual în cadrul sărbătorilor ce însoțesc sfârșitul și începutul anului calendaristic.

Au urmat ani de aprofundare a cercetărilor legate de dimensiunile culturale ale pâinii de ritual în Moldova și mai multe încercări de a înscrie tema pentru doctorat la centrele științifice din Chișinău, Moscova, Sankt Petersburg. În literatura de specialitate, tributară difuzionismului tardiv, pâinea nunții, singura care a fost remarcată, era apreciată

ca împrumut din cultura ucrainenilor, precum civilizația agrară era atribuită impactului slavilor. Dimpotrivă, practica culturală a satelor în sfera pâinii de ritual era covârșitoare, total diferită de tradiția ucrainenilor, rușilor sau cea a bulgarilor, ultima fiind cunoscută și apreciată în context european. Prin satele din Republica Moldova încă mai erau în uz foarte multe forme ale pâinii de ritual, cu rosturi și semnificații majore. Un asemenea fenomen nu era semnalat în literatura de specialitate. Ca formă, tehnică și reprezentare era o cultură diferită de cea a slavilor vecini.

După ani buni de studiere a practicilor culturale pe teren, Varvara Buzilă și-a ales ca temă pentru teza de doctor „Pâinea de ritual în cultura românilor de la Est de Carpați", pe care a elaborat-o sub conducerea profesorului Dumitru Pop de la Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca (1993-1998) și a susținut-o în octombrie 1998. Peste un an, exegeza se va regăsi în cartea „Pâinea: aliment și simbol. Experiența sacrului", apărută la Î.E.P. „Știința" din Chișinău. Cele 500 de exemplare ale cărții s-au epuizat mult prea repede, pentru ca doritorii de a o citi să ajungă la ea. Cartea lua în considerație valențele simbolice ale pâinii, analizându-le în cadrul lor de referință, cel al practicilor rituale. Este una dintre puținele lucrări care demonstrează locul central al agriculturii în configurarea culturii tradiționale din Moldova, analizele scrutând universul tuturor manifestărilor care o determină ca identitate în context regional: constructele de sorginte mitică, dimensiunile rituale acoperind obiceiurile ce țin de vârstele omului, cele calendaristice, fondul lexical, dar și iconografia acestui obiect, simbolic prin definiție. Cercetătoarea a demonstrat că pâinea de ritual este un simbol total care formează o paradigmă a culturii tradiționale. A identificat peste 200 de forme rituale ale acestei pâini, ceea ce reprezintă o bogăție fără egal în plan european. După iconografie, semnificații și sfera reprezentărilor circumscrise, a determinat că este un fenomen original, de mare vechime și de mare prestanță culturală în spațiul cercetat. Până și tehnica împletirii câtorva vițe, care stă la baza formelor rituale, este un procedeu mnemonic al creării spațiului sacru și are corespondente pe reprezentarea pâinii de ritual din Pompeii Romei Antice. Deschiderile metodologice ale lucrării – prolifice investigării fenomenelor de cultură populară – au fost remarcate în patru recenzii, semnate de Vlad Corn, Ion Cuceu, Silvia Grossu și Zamfira Mihail. Lecturarea ei atentă și repetată ar putea influența reconsiderarea perspectivelor de studiu asupra celor mai încifrate din punct de vedere imaginativ domenii ale culturii, aflate sub jurisdicția semioticii și hermeneuticii.

Au urmat câțiva ani de activitate în cadrul Institutului de Arheologie și Etnografie al Academiei de Științe a Moldovei, ani de afirmare a propriului discurs, bazat, ca și mai înainte, pe observații nemijlocite de teren, pentru relevarea esenței fenomenelor cercetate, dar și pe metode pliate eficient pe obiectul și problematica de studiu, fructificate în acumulări și reconsiderații, transpuse în articole științifice apărute în diferite reviste științifice. O nouă buclă a spiralei, dar la un alt nivel al cunoașterii universului culturii populare, cel al semnelor și simbolurilor, înțelese ca forme ale cunoașterii, comunicării, configurării și perpetuării culturilor, implicit a societăților umane.

Revenirea în anul 2002 la Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, unde activează până în prezent, a însemnat o continuitate și o dezvoltare a cercetărilor anunțate ca perspectivă, la care s-au adăugat normele, simbolurile și valorile colportate de eticheta tradițională sau omul axat socialmente prin instrumentarul culturii. A folosit ca platformă de comunicare revista științifică de profil a instituției, „Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie", cea mai veche revistă științifică din domeniul istoriei din spațiul nostru cultural, primul volum al căreia a apărut în anul 1926. Din anul 2004 a început o nouă serie a revistei și, tot de atunci, Varvara Buzilă este redactorul științific al fasciculei „Etnografie și Muzeologie". Până în prezent au apărut 21 de volume ale publicației, aceasta bucurându-se de apreciere în Republica Moldova,

România și în afara spațiului românesc.

Lucrările științifice ale cercetătoarei aduc o evidentă contribuție la reconsiderarea științifică a unor domenii de referință ale culturii și societății tradiționale românești:

– *habitatul marcat simbolic* (abordarea problemelor hotarului și semnelor de hotar în satul tradițional, a fântânilor și izvoarelor în peisajul cultural al satelor, a frunzarilor verzi în contextul sărbătorilor de la începutul verii);

– *obiceiurile, înțelese ca cele mai riguroase sisteme de reglementare a comportamentelor colective* (elucidarea ospitalității la români, surprinsă ca necesitate și exces, obiceiului cinstirii vinului la moldoveni, simbolismului corporal, râsului și plânsului ritual, simbolurilor doliului, salutului ca parte a etichetei tradiționale;

– *statutul social în comunitatea tradițională* (examinarea reprezentărilor despre moașa de sat, prescurniceasă, omul ideal, moarte – actanți cu cel mai înalt statut semiotic);

– *obiectele-simboluri cu cea mai mare capacitate de reprezentare în contextul modelului mito-poetic al lumii, ce stă la baza culturii tradiționale românești* (relevarea costumului popular ca emblemă identitară și a reprezentărilor despre omul care poartă costumul, a batistei rituale în contextul comunicării juvenile, mărțișorului ca simbol cu o mare capacitate semiotică, semnificațiilor structurilor decorative ale covoarelor basarabene și ale cămășii cu altiță);

– *rolul instituțiilor tradiționale în perpetuarea memoriei sociale* (abordarea hramului localității ca dar total, a cetei de flăcăi și horei satului, cu rosturi însemnate în socializarea tinerilor și în articularea vieții comunitare; a oamenilor buni și bătrâni ca veghetori ai tradiției comunitare).

Varvara Buzilă a participat pe viu la procesul deloc ușor în care etnografia, etnologia și antropologia și-au revendicat un loc aparte în sistemul științelor socio-umanistice din Republica Moldova, și în care faptul cultural reprezentativ și-a câștigat calitatea de sursă științifică esențială.

Din anul 1989, cercetătoarea a îmbrățișat domeniul pedagogic universitar, în 2004 obținând gradul de conferențiar universitar în arte vizuale (istoria culturii și civilizației). A ținut cursuri la Facultatea de Istorie și Filosofie a Universității de Stat din Moldova, la Facultatea de Arte Plastice, Facultatea de Culturologie și Management Artistic ale Academiei de Muzică, Teatru și Arte Plastice, la Facultatea de Istorie și Geografie a Universității Pedagogice de Stat „Ion Creangă" din Chișinău, la Facultatea de Științe Socio-umanistice a Universității Academiei de Științe a Moldovei. Printre cursurile universitare de factură tradițională se numără: *Etnografia, Etnologia, Cultura tradițională, Patrimoniul cultural mobil, Patrimoniul cultural imobil, Patrimoniul cultural imaterial, Patrimoniu etnografic*, iar printre cele de orientare mai nouă: *Semiotica culturii, Antropologia formelor simbolice, Antropologia ritualului, Comunicare și identitate culturală.* În acești ani a condus elaborarea și susținerea a mai bine de 50 de teze de master.

Din anul 2006, de când Republica Moldova a ratificat Convenția UNESCO privind salvgardarea patrimoniului cultural imaterial, Varvara Buzilă s-a implicat în activitățile complexe destinate ridicării prestigiului acestei moșteniri culturale la nivel național și internațional. De cinci ani este președintele Comisiei Naționale pentru Salvgardarea Patrimoniului Cultural Imaterial, organul de specialitate al Ministerului Culturii. A coordonat grupul de autori care a publicat „Registrul național al patrimoniului cultural imaterial al Republicii Moldova" (Chișinău: Editura „Lumina", 2012; ediția a 2-a, 2013), în care au fost luate la evidență de stat, în scopul protejării, 510 elemente ale acestui patrimoniu. A fost responsabilă pentru elaborarea dosarului transfrontalier „Colindatul de ceată bărbătească", înaintat de către Republica Moldova și România, înscris în Lista Reprezentativă UNESCO a Patrimoniului Cultural Imaterial al Umanității în anul

2013, precum și de dosarele multinaționale de candidat pentru aceeași listă UNESCO: „Sărbătoarea Sf. Gheorghe/Hederlez" (înaintat în martie 2013, împreună cu Croația, Macedonia, România, Serbia și Turcia), „Practici culturale asociate zilei de 1 Martie" (înaintat împreună cu România, Bulgaria și Macedonia) și a celui transnațional „Tehnici tradiționale de realizare a scoarței în România și Republica Moldova".

În baza granturilor oferite de finanțatorii internaționali a realizat în echipă mai multe proiecte privind protejarea patrimoniului cultural al Republicii Moldova. A contribuit la elaborarea și promovarea *Legii Republicii Moldova privind protejarea patrimoniului cultural imaterial* (2012), a *Legii Muzeelor* (2002), a proiectului de *Lege privind protejarea patrimoniului cultural mobil* (2012), a *Strategiei naționale de dezvoltare durabilă a turismului* (2000-2003), a *Politicilor publice în domeniul muzeelor* și a *Strategiei dezvoltării culturii* (2013-2020).

În cadrul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală, unde activează de peste 30 de ani, Varvara Buzilă s-a axat pe câteva deziderate, marcând într-un fel istoria recentă a acestei instituții. Pentru a ajuta societatea în formarea atitudinii respectuoase față de patrimoniul muzeal și cel național, a inițiat mai multe acțiuni de salvgardare a patrimoniului cultural tradițional, dimensionând impactul acestora prin susținerea logistică a mass-media: acțiunea *Intră în istorie, dăruind muzeului un obiect!* (2004-2008); programul *Muzeul Satului – vatră a tuturor satelor* (2008-2009); programul *Salvează o colindă pentru eternitate!* (2012-2013). A stimulat accesul publicului la activitățile muzeale, a cultivat spiritul de donator în societate, reușind să facă o prioritate din completarea patrimoniul național cu bunuri culturale dăruite de către cetățeni, căci în ultimii ani donațiile reprezintă principalul mijloc de sporire a colecțiilor muzeale.

De mai bine de un deceniu coordonează activitatea științifică a Muzeului și, în această perioadă, a impus un nou model de cercetare, bazat pe sursele primare reprezentative și pe o metodologie modernă, dar și axat pe o rigurozitate științifică sporită. Prin strădanii susținute de colegi și prin exemplul propriu, a reușit să formeze în cadrul Muzeului un colectiv științific de referință în domeniul etnologiei și al științelor naturii, care se afirmă prin numeroase activități: simpozioane, expoziții, publicații, acțiuni de valorificare și promovare a cunoștințelor științifice. Această activitate științifică instituțională se află permanent în vizorul atenției mass-media, Varvara Buzilă având cu regularitate intervenții la televiziune, radiodifuziune și în presă. Astfel, este și consultantul științific al emisiunii săptămânale „Tezaur", o producție a Televiziunii publice „Moldova 1", care promovează patrimoniul cultural imaterial și purtătorii tezaurului uman viu (2013-2015), contribuie la sporirea prestigiului social al valorilor culturale și la susținerea activității meșterilor populari.

Varvara Buzilă este o personalitate prezentă în diverse structuri științifice, instituționalizate statal sau obștești, care urmăresc dezvoltarea cercetării și promovarea patrimoniului național. Din 2008 este membru al Biroului și al Adunării Secției de Științe Socio-umaniste și Arte ale Academiei de Științe a Moldovei. Conduce de mai mulți ani Societatea de Etnologie din Republica Moldova, o societate culturală, științifică, având în obiectiv activități de voluntariat, susținând tinerii, cadrele didactice, meșterii populari, promotorii folclorului și micii întreprinzători cu abilități în domeniul tradițiilor populare. De asemenea, este membru în Consiliul Uniunii Meșterilor Populari din Moldova, asigurând coordonarea științifică a dezvoltării meșteșugurilor artistice populare din țara noastră. Din 2005 este membru al Societății de Genealogie, Heraldică și Arhivistică „Paul Gore".

Un loc aparte în preocupările sale este determinat de calitatea de membru (din 2008) al Comisiei Naționale de Heraldică de pe lângă Președintele Republicii Moldova, în cadrul căreia contribuie la introducerea elementului etnografic în însemnul heraldic și la promovarea simbolurilor publice ale Republicii Moldova. Mai multe dintre

soluțiile heraldice bazate pe semne etnografice i se datorează într-un fel sau altul, după cum și colaborarea întru încetățenirea oficială a unor embleme naturale și culturale complementare pentru Republica Moldova, fapt pentru care îi suntem recunoscători.

* * *

„Lasă vântul să mă bată/ Și soarele să mă ardă!" – este fraza care îți vine în minte când o vezi pe Varvara Buzilă în acțiune. Un copac adânc înfipt în pietrele baștinei sale, care nu se lasă afectat de intemperiile vremii și ale vremurilor și rezistă cu stoicism, etalându-și semeț verticalitatea, dragostea de viață și atașamentul față de valorile eterne ale neamului și universului. Cu prilejul acestei aniversări, îi dorim noi realizări și împliniri în plan profesional și personal, și o sănătate capabilă să parcurgă încă un crug astral complet. La mulți și frumoși ani, dragă colegă!

LISTA PUBLICAȚIILOR ȘTIINȚIFICE

I. Monografii:

1. Pâinea: aliment și simbol. Experiența sacrului. Chișinău: Î. E. P. Știința, 1999. 364 p. ISBN 9975-67-134-9.

2. Costumul popular din Republica Moldova. Ghid practic. Chișinău: SA Reclama, 2011. 160 p. ISBN 978-9975-105-60-6.

3. Covoare basarabene din patrimoniul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală / Bessarabian carpets of the National Museum of Ethnography and Natural History. Bucureşti: Institutul Cultural Român, 2013. 360 p. ISBN 978-973-595-437-6.

II. Capitole în monografii/enciclopedii:

1. Embleme naționale complementare. Propunerile Comisiei Naționale de Heraldică (Coautor – Tabac S.). În: *Simbolurile naționale ale Republicii Moldova.* Coordonator și redactor științific dr. S. Andrieș-Tabac. Chișinău: „Cu drag" SRL, 2010, p. 327-361.

2. Arta populară (Coautor). În: Republica Moldova. Ediție enciclopedică. Ediția a doua, revăzută și adăugită. Chișinău: Tipografia „Bon Office" SRL, 2010, p. 555-560.

3. Introducere. În: *Registrul național al patrimoniului cultural imaterial din Republica Moldova*. Chișinău: Editura Lumina, 2012, p. 5-7 / *Introduction*. In: National Inventory of the Intangible Cultural Heritage of the Republic of Moldova. Vol. A. Chișinău: Editura Lumina, 2012, p. 112-114.

4. Sărbători, obiceiuri și rituri. În: *Registrul național al patrimoniului cultural imaterial din Republica Moldova.* Chișinău: Editura Lumina, 2012, p. 63-73. / V. Celebrations, customs and rites. In: National Inventory of the Intangible Cultural Heritage of the Republic of Moldova. Vol. A. Chișinău: Editura Lumina, 2012, p. 176-187.

5. Tehnici și cunoștințe legate de meșteșugurile artistice tradiționale (Coautor). În: *Registrul național al patrimoniului cultural imaterial din Republica Moldova*. Chișinău: Editura Lumina, 2012, p. 90-105. / *Techniques and skills concerning traditional crafts*. In: *National Inventory of the Intangible Cultural Heritage of the Republic of Moldova*. Vol. A. Chișinău: Editura Lumina, 2012, p. 205-219.

III. Articole în reviste, anuare și culegeri

1. Simbolica pâinii de ritual (în baza sărbătorilor ce țin de începutul anului). În: *Buletin Științific. Muzeul de Stat de Studiere a Ținutului din RSSM,* tom. 3, Chișinău: Editura Cartea Moldovenească, 1990, p. 114-135.

2. Imaginea culturilor cerealiere pe covoarele moldovenești (sec. XVIII - prima jumătate a sec. XX). În: *Buletin Științific. Muzeul de Stat de Studiere a Ținutului din RSSM*, tom. 3, Chișinău: Editura Cartea Moldovenească, 1990, p. 136-152.

3. Символика молдавского ритуального хлеба (На основе праздников приуроченных к началу года). В: *Труды. Государственный Краеведческий музей МССР*, выпуск 3, Chișinău: Editura „Cartea Moldovenească", 1989, p. 113-135.

4. Изображение зерновых культур в молдавских коврах XVIII-XX вв. В: *Труды. Государственный Краеведческий музей МССР*, выпуск 3, Chișinău: Editura Cartea Moldovenească, 1989, p. 136-161.

5. „Firul vieții" în ciclul obiceiurilor de la nașterea și moartea omului. În: *Imagini și permanențe în etnologia românească*. Chișinău: Editura Știința, 1992, p. 96-100.

6. Pasca - însemne confesionale și etnice. În: *Călăuza ortodoxă. Periodic editat de Episcopia Dunării de Jos*, nr. 4, Constanța, 1997, p. 16-17.

7. Petru Caraman despre originea colacilor. În: *Colinda*, nr. 1, Constanţa, 1998, p. 8-9.

8. Pomul cu pâine – ipostază a arborelui cosmic. În: *Revista Mioriţa. Centrul Naţional Judeţean de Creaţie Populară Hunedoara*, nr. 1, Deva, 1999, p. 70-75.

9. Darul de pâine cerut de copii. În: *Musaios. Muzeul Judeţean Buzău*, vol. V, Buzău, 1999, p. 445-455.

10. Personificarea morţii în viziune populară. În: *Materialele conferinţei de totalizare a muncii ştiinţifico-didactice a profesorilor pe anul 1999. Universitatea de Stat a Artelor din Moldova*, Chişinău, 2000, p. 58-62.

11. Etnologia între compromisurile epistemice şi avatarurile practicii. În: *Revista de Etnologie*, nr. 3, Chişinău, 2001, p. 58-64.

12. Pâinea şi naşterea. În: *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, nr. 1, Iaşi, 2001, p. 45-72.

13. Ziua moaşei. În: *Pyretus. Anuarul Muzeului de Istorie şi Etnografie din Ungheni*, anul 1, nr. 1, Ungheni, 2001, p. 100-106.

14. Codul vestimentar: complex al inferiorităţii şi dimensionare imaginară în spaţiu. În: *Probleme de educaţie şi de instruire în învăţământul artistic superior. Universitatea de Stat de Arte din Moldova*, Chişinău, 2002, p. 70-73.

15. Discursul antropologic universitar. În: *Învăţământul artistic – dimensiuni culturale. Conferinţa de totalizare a activităţii ştiinţifico-didactice a profesorilor pe anul 2002*, ediţia a II-a, Academia de Muzică, Teatru şi Arte Plastice, Chişinău, 2002, p. 177-183.

16. Identificarea, cunoaşterea, salvgardarea, conservarea şi promovarea patrimoniului. În: *Patrimoniul cultural al judeţului Tighina,* Chişinău, 2003, p. 19-24 (coautor).

17. Tradiţia scoarţelor de Căuşeni. În: *Patrimoniul cultural al judeţului Tighina*. Chişinău: S.n., 2003, p. 136-143.

18. Obiceiul înmormântării moaşelor. În: *Tyragetia. Muzeul Naţional de Istorie a Moldovei*, vol.I (XVI), nr.1, Chişinău, 2003, p. 154-160.

19. Etnologia în curriculum-ul universitar artistic. În: *Problemele metodico-didactice în învăţământul artistic superior*, Chişinău, 2003, p. 10-14 (0,1 c.a.).

20. Ospitalitatea românilor – necesitate şi exces. În: *Destin românesc. Revistă trimestrială de istorie şi cultură*, nr. 1-2, Chişinău-Bucureşti, 2004, p. 97-116.

21. Vestimentaţia lăutărească – ca semn identitar. În: *Învăţământul artistic – dimensiuni culturale*. Ediţia a IV-a. Chişinău: Grafema Libris, 2004, p. 276-282.

22. Hotarul şi semnele de hotar în satul tradiţional. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*, vol. 14, Chişinău, 2004, p. 18-55.

23. Frunzarii verzi în contextul sărbătorilor de la începutul verii. În: *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, vol. IV, Iaşi, 2004, p. 123-163.

24. Covoarele produse în sistemul industrial. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*. Serie nouă, vol. 3 (16), Chişinău, 2005, p. 49-66.

25. Ritual breads through the seasons (Coautor). In: *Culinary cultures of Europe. Identity, diversity and dialogue*, editată de Consiliul Europei, Stockholm, 2005, p. 301-304.

26. Simboluri ale doliului în Moldova. În: *Revista de Etnografie*, I, Institutul de Arheologie şi Etnografie, Chişinău, 2005, p. 94- 117.

27. Contribuţii ale antropologilor străini la cercetarea culturii şi societăţii româneşti (secolul XX). În: *Revista de Etnografie,* I, Institutul de Arheologie şi Etnografie, Chişinău, 2005, p. 252-261 (coautor).

28. Obiceiul cinstirii vinului la moldoveni. În: *Tyragetia*, tom XV, Chişinău, 2006, p. 488-498.

29. Portul popular – marcă a identităţii culturale. În: *Folclorul şi contemporanitatea. Conservarea, revitalizarea şi valorificarea culturii tradiţionale*. Chişinău, 2006, p. 21-31.

30. Fântânile în sistemul de valori al culturii populare. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*, tom 5 (18), Chişinău, 2006, p. 29-46.

31. Hramul localităţii în contextul schimburilor culturale. În: *Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradiţional*. Chişinău: Editura Cartdidact, 2007, p. 196-210.

32. Fântânile şi izvoarele în peisajul cultural al satelor. În: *Natura şi sănătatea în tradiţiile populare*. Chişinău: Continental Grup, 2007, p. 30-34.

33. Duminica Mare şi Rusaliile în Moldova. În: *Natura şi sănătatea în tradiţiile populare*. Chişinău: Continental Grup, 2007, p. 46-61.

34. Cultura tradiţională – obiect de studiu în secolul XXI (Editorial). În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*, vol. 7 (20), Chişinău, 2007, p. 5-12.

35. Manuscrise inedite din sec. al XIX-lea privind eticheta vestimentară populară. În: *Buletin*

Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie, vol. 7 (20), Chişinău, 2007, p. 45-65.

36. Coliba mortului în contextul imaginarului tradiţional. (Coautor) În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*, vol. 7 (20), Chişinău, 2007, p. 104-113.

37. Pâinea de ritual în tradiţia creştinismului popular. În: Revista de etnologie şi culturologie, vol. 3, Chişinău, 2008, p. 37-49.

38. *După cap – şi căciulă. Căciula de cârlan în strategiile identitare*. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie,* vol. 9 (22), Chişinău, 2008, p. 21-46.

39. Batista în contextul comunicării juvenile. În: *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, nr. 8, Iaşi, 2008, p. 64-89.

40. Covoarele în contextul patrimoniului cultural al Republicii Moldova. În: *Akademos. Revistă de Ştiinţă, Inovare, Cultură şi Artă*, nr. 1 (12), Chişinău, 2009, p. 104-109.

41. Etnografie de urgenţă. Răspuns la transformările intervenite în cultura şi civilizaţia tradiţională. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*, vol. 11 (24), Chişinău, 2009, p. 8-21.

42. Aspecte rituale şi sărbătoreşti ale mărţişorului. În: *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei,* nr. X, Iaşi, 2010, p. 239-261.

43. Ori te poartă cum ţi-i vorba, ori vorbeşte cum ţi-i portul (Modalităţi de menţinere a statutului social în societatea tradiţională). În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie,* vol. 13 (26), Chişinău, 2010, p. 8-22.

44. Salvgardarea patrimoniului cultural imaterial. În: *Akademos. Revistă de Ştiinţă, Inovare, Cultură şi Artă,* nr. 2 (17), Chişinău, 2010, p. 44-48.

45. Contribuţii la completarea dosarului de nominalizare UNESCO a obiceiului colindatul de ceată bărbătească. În: *Colindatul de ceată bărbătească,* Chişinău, 2011, p. 9-23.

46. Consumul vinului ca normă socială / Wine consumption as a social norm. În: Bread and wine. Historical, ethnological, technological and cultural parallels. Ialomiţa, România: Editura Star Tipp, 2011, p. 40-46.

47. Eticheta tradiţională manifestată prin simbolismul corporal. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie,* vol. 15 (28), Chişinău, 2011, p. 8-19.

48. Wine consumation from the social norms perspective. In: *The XVIth Congress of the International Association of Agricultural Museums. Bread and wine – Historical, ethnological, technological and cultural parallels*, Ialomiţa, 2011, p. 27-28.

49. Salutul în practica etichetei tradiţionale. Formularea problemelor de cercetare. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*, vol. 17 (30), Chişinău, 2012, p. 24-41. ISSN 1857-0054.

50. Gunoiul – hotar între cultură şi natură. În: *Homo sapiens şi problemele de mediu. Lucrările Conferinţei Ştiinţifice a tineretului studios. 15 noiembrie 2013*, Chişinău: F.E. 2013, p. 11-16. ISBN 978-9975-4454 -4-3.

51. Mecanisme de menţinere a circuitului vieţii în sistemul de valori propriu culturii tradiţionale. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie*, vol. 19 (32), Chişinău, 2013, p. 6-15. ISSN 1857-0054.

52. Râsul şi plânsul: dihotomii ale etichetei tradiţionale. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie,* vol. 19 (32), Chişinău, 2013, p. 119-134. ISSN 1857-0054

53. Dimensiunile axiologice naţionale şi mondiale ale scoarţei basarabene. În: *Akademos. Revistă de Ştiinţă, Inovare, Cultură şi Artă*, Nr. 3 (34), Chişinău, 2014, p. 167-172.

54. Ceata de flăcăi şi hora satului – instituţii tradiţionale de afirmare a culturii socio-normative. În: *Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie,* vol. 21 (34), Chişinău, 2014, p. 107-124.

55. Practici culturale asociate Mărţişorului în comunităţile din Republica Moldova. În: *Sub semnul Mărţişorului.* Chişinău: S.n., 2015, p. 11-21.

Note

[1] Datcu I. Dicţionarul etnologilor români. Vol. III. Bucureşti: Editura Saeculum I. O., 2001. 320 p.

Dr. Silviu ANDRIEŞ-TABAC,
Heraldist de Stat al Republicii Moldova

COMEMORĂRI

EMILIA PAVEL (1925-2014): „AM DĂRUIT ACESTEI INSTITUȚII MUNCA DE O VIAȚĂ ȘI ANII CEI MAI FRUMOȘI!”

Emilia Pavel în tinerețe (fototeca Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași – MEM)

Emilia Pavel face parte, într-un sens mai larg, dintre *ctitorii* Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași. Rămăsese, după plecarea la Domnul, în 2009, a Victoriei Semendeaev, *ultimul martor*, „demn și activ” [9, p. 407], din acea echipă deosebită, care, în deceniile 5-6 ale veacului trecut, scria istorie în muzeologia etnologică ieșeană și românească[1].

Această istorie începe în anii celui De-al Doilea Război Mondial, mai precis în primăvara anului 1943, cu Profesorul Ion Chelcea (1902-1991), întemeietorul muzeului, continuă cu Emilia Pavel, încadrată prima în schema muzeului din 1951 [10, p. 21], și se împlinea prin venirea succesivă la muzeu, în perioada 1953-1957, a Aurorei Turcu, a lui Gheorghe Bodor [7, p. 345-346; 8, passim], Petru Cazacu, a Melaniei Ostap și a Victoriei Semendeaev, adică a celor mai importanți etnografi ieșeni, aceia care se vor afirma în următoarele decenii atât ca muzeografi redutabili, dar și ca cercetători reputați în diverse domenii ale etnografiei românești[2].

O istorie ce se încheia oarecum fericit[3] la 16 februarie 1958 prin deschiderea oficială a expoziției de bază a muzeului (o expoziție extrem de bine primită de marele public, dar și de către specialiștii în științe sociale – folcloristul Ion Diaconu afirmând că „este *sinteza culturală a neamului românesc în perioada modernă*” [8, II, p. 344]). Așadar, Emilia Pavel este în acest început remarcabil de drum veriga de legătură între Profesorul Ion Chelcea și ceilalți tineri muzeografi.

…Am avut, îndrăznesc să spun acest lucru, *o relație specială* cu etnograful Emilia Pavel. Vreme de aproape două decenii (1993-2012) i-am fost om de încredere și, într-o anumită măsură, ucenic, fapt care m-a onorat și, deopotrivă, m-a stimulat în activitatea mea profesională! Relația noastră a căpătat noi valențe după 2001, an deosebit în viața Emiliei Pavel, fapt la care voi reveni pe parcursul evocării. Ei bine, această relație specială, profesională și umană deopotrivă, mă îndeamnă acum *să dau mărturie* despre cine a fost Emilia Pavel. Facem aceasta în chip de *recunoștință și prețuire* la adresa unui etnograf redutabil, extrem de pasionat și de harnic, care se raporta la valorile și reperele profesiei sale ca la ceva sacrosant, un specialist dedicat total operei de tezaurizare și valorificare a patrimoniului etnologic românesc și care își iubea cu toată ființa sa domeniul de cercetare.

***

Pentru început, câteva *repere biografice* credem că au darul să lumineze devenirea socio-profesională a Emiliei Pavel. S-a născut în Popești – Iași la 9 aprilie 1925. Școala primară a început-o în satul natal, după care se înscrie la Școala Normală nr. 2 din Iași. La sfârșit de an școlar 1937-1938, la serbarea organizată la Teatrul Național a avut onoarea să dea mâna cu marele istoric Nicolae Iorga. Acesta venise la Iași împreună cu celebrul George Enescu, care a dirijat Orchestra Filarmonicii „Moldova”. Iorga, atunci când i-a înmânat premiantei Emilia Pavel pachetul de cărți, a întrebat-o, glumind, dacă nu este

cumva rudă cu… Apostolul Pavel [12, p. 28][4]. Studiile liceale le-a urmat la Liceul de Fete „Oltea Doamna" din Iași, încheindu-le în tristul an 1946. În această perioadă îl întâlnește și pe cunoscutul scriitor Eugen Barbu, pe atunci tânăr elev la o Școală de Jandarmi din București, refugiat și el, ca și Emilia Pavel, prin satele Munteniei[5].

Între anii 1946-1950 este studentă la prestigioasa Facultate de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, aici însușindu-și primele cunoștințe de etnografie chiar de la Profesorul Ion Chelcea. La 1 iulie 1951 este încadrată ca muzeograf principal, având funcția de șef de secție, la Muzeul Etnografic al Moldovei din Iași, unde va răspunde, în principal, de sectorul „Artă Populară".

Pentru început se va consacra cercetărilor privitoare la delimitarea zonelor etnografice din zona centrală a Moldovei, dar și altor numeroase activități muzeale, unele dintre ele de pionierat (muncă de teren în vederea depistării și achiziționării de țesături, port popular, măști populare, întocmirea științifică a colecțiilor de textile și ceramică, conservarea textilelor, organizarea unor expoziții temporare). Sunt ani de neuitat, de ucenicie în muzeografia etnografică, ani care stau indubitabil sub semnul lui Ion Chelcea, acestui eminent etnolog român Emilia Pavel păstrându-i o vie recunoștință până la sfârșitul vieții sale.

Personalul muzeului din Iași în 1973 la aniversarea a 30 de ani de la înființarea instituției. În centru: Ion Chelcea, întemeietorul; alături de Emilia Pavel sunt colegii muzeografi Gheorghe Bodor, șeful muzeului din acei ani, Petru Cazacu, Melania Ostap, Victoria Semendeaev, Rodica Ropot, precum și supraveghetoarele (fotografie din holul Palatului Culturii; fototeca MEM)

Privitor la această primă parte din viața socio-profesională, dar și la pasiunea pentru profesie, scriitorul ieșean Grigore Ilisei afirma inspirat că Emilia Pavel „n-a pierdut rădăcinile. A păstrat vie legătura cu spiritualitatea țărănească, cu universul rural, deoarece a simțit încă din copilărie că sintagma blagiană a veșniciei născute la sat nu-i doar o zicere măiastră, memorabilă, ci s-a ivit dintr-o realitate ce-a plăsmuit-o. Copilăria și tinerețea s-au boltit sub semnele acestei mitologii, care i-a impregnat trăirea și i-a marcat ireversibil codul genetic. A fost parcă sortită să se îndeletnicească cu studiul culturii populare. O respira prin toți porii făpturii sale" [6, p. 45].

Deceniul șase din veacul trecut, mai ales perioada 1955-1958, a stat, cu precădere, sub imperativul deschiderii expoziției de bază a muzeului, pentru aceasta Emilia Pavel muncind din greu, alături de ceilalți tineri colegi, la achiziționarea, conservarea, selectarea și etalarea valorosului patrimoniu colectat (inclusiv de Profesorul Chelcea!) de prin satele Moldovei. După deschiderea oficială a expoziției de bază, la 16 februarie 1958, Emilia Pavel și-a focalizat atenția, în special, spre popularizarea colecțiilor prin conferințe și expoziții, dar și spre cercetarea patrimoniului muzeal etnografic și editarea de lucrări de specialitate, *portul* și *textilele populare*[6], precum și *obiceiurile de iarnă* fiind temele care au pasionat-o în cel mai înalt grad.

În acest ultim sens, Emilia Pavel a efectuat, ca orice etnograf serios, ample cercetări de teren: „A bătut […] Moldova în lung și lat, a intrat în sute de case, a stat de vorbă cu multă lume și s-a întors la Iași cu valori inestimabile, care, altfel, s-ar fi pierdut iremediabil” [6, p. 45]. Participă la cercetări de salvare în cadrul Grupului de Cercetări Complexe Bicaz (1954-1959) și, deja ca un specialist reputat, la cele ale Grupului de Cercetări Complexe „Porțile de Fier” (1967-1971) ale Academiei Române.

Corolar fericit al acestor deplasări pe teren sunt lucrările referitoare îndeosebi la zona etnografică Iași, acestea fiind deja repere importante în literatura etnografică românească. Colaborează cu Institutul de Cercetări Etnografice și Dialectologice din București la proiectatul „Atlas Etnografic al României” (tema aleasă fiind, evident, Portul popular). În acest sens, „Emilia Pavel s-a consacrat reflecțiunii asupra a ceea ce văzuse și auzise. O meditație menită să integreze aceste tezaure în sistemul de valori al culturii noastre populare. A înțeles dintr-o ochire că era o urgență, probele fiind tot mai amenințate cu dispariția odată cu modernizarea accelerată a societății. […] Din aglutinarea de detalii, unele din păcate repetitive, descrise cu o admirabilă acribie, arta populară românească se conturează într-o vedere convingătoare și ni se luminează în toată splendoarea originalității sale” [6, p. 46-47].

Etnograful Emilia Pavel pe teren: o activitate pe care a iubit-o până la sacrificiu (anii ’70 ai secolului al XX-lea; fototeca MEM)

În 1973 a fost un moment aparte în istoria muzeului, atunci când ctitorul Ion Chelcea revenea la Iași cu prilejul unei duble sărbători: 30 de ani de la înființarea muzeului și 15 ani de la deschiderea expoziției de bază. Nu știm cu precizie care erau raporturile întemeietorului cu echipa de etnografi ieșeni conduși de peste un deceniu și jumătate de Gheorghe Bodor. Putem doar bănui că la această întâlnire s-a încheiat un armistițiu, de natură simbolică, între cele două părți, pe nedrept despărțite în 1957.

Din această adevărată ramă a unei vieți trăită ardent, nu trebuie uitată nicidecum intensa activitate pe care neobosita Emilia Pavel a desfășurat-o decenii la rând în vederea îndrumării creației artistice populare contemporane spre canoanele tradiționale, colaborarea cu secțiile Cooperativei „Mioriţa" și cu Liceul Pedagogic „Vasile Lupu" din Iași fiind exemplară.

Astfel, se poate afirma, cu mult temei, că Emilia Pavel a „slujit", cu acte în regulă (adică până la pensionare!), Muzeul Etnografic al Moldovei vreme de peste 30 de ani (1951-1983), după care a continuat să… slujească, cu aceeași râvnă și abnegație, știința etnologică românească timp de alți aproape 30 de ani (1983-2014), adică până la moarte. În această a doua perioadă a vieții, mai ales după 1995, probabil a suferit din cauza necomunicării, la cotele dorite de ea, cu tinerii muzeografi etnografi ieșeni, însă și-a găsit alinarea în intensa muncă de documentare și editare a noi cărți[7].

În tot acest context, zicerea Domniei Sale, care a devenit și subtitlul acestei evocări comemorative (*Am dăruit acestei instituții munca de o viață și anii cei mai frumoși*!), mărturisită adesea în timpul vieții nu din emfază sau cu regret, capătă parcă aerul unei paradigme sau sentințe privitoare la *rostul suprem în viață* al Emiliei Pavel!

Reperele bibliografice vin să întregească acest sumar portret. După știința noastră, în cei peste 60 de ani de activitate profesională, Emilia Pavel a publicat circa 15 volume de autor și numeroase studii, materiale și articole de specialitate (o listă cu titlurile acestora se regăsește la sfârșitul textului comemorativ), toate fiind *mărturii și argumente trainice*

Etnograful Emilia Pavel în secția Port popular a muzeului (în imagine mai apar Ion Iliescu, secretar al Comitetului Județean de Partid Iași, viitorul președinte al României, și Gheorghe Bodor; fototeca MEM)

pentru o activitate profesională febrilă și bogată în realizări. Întreaga operă științifică i se caracterizează prin „dragoste și înaltă competență”[8].

Petru Ursache, cunoscutul etnolog ieșean și consătean cu Emilia Pavel, este cel care i-a urmărit sistematic opera și a definit-o în ceea ce are ea mai personal: „Cine parcurge lista de lucrări publicate (și sunt foarte multe la număr) constată că majoritatea au ca obiect motivele și formele plastice. În anumite domenii, autoarea s-a impus cu contribuții esențiale, bucurându-se de aprecieri unanime din partea specialiștilor […]. Ca să vorbești despre portul popular de pe întreg cuprinsul Moldovei, despre măști sau despre podoabele din interioarele locuințelor rurale, trebuie să apelezi la scrierile sale (și la colecțiile muzeale achiziționate pe răspundere proprie), ca la surse de informație sigure, verificate vreme îndelungată și la fața locului. Lor li s-a acordat, într-adevăr, munca de o viață, de febrilă căutare, de întrebări și răspunsuri”[9].

Iată alte câteva opinii despre opera scrisă a Emiliei Pavel: „*Portul popular din zona Iași* a constituit pentru mine o foarte agreabilă surpriză... Dvs. vă afirmați tot mai mult, spre marea mea bucurie, drept o pasionată etnografă, care și-a găsit adevărata ei vocație” (Petru Caraman) [12, p. 89, 175, 208]; „Emilia Pavel este o cercetătoare științifică reputată în domeniul artei țărănești și populare” (Romulus Vulcănescu) [12, p. 99, 206]; „Face parte din elita domeniului, distingându-se prin faptul că-și întemeiază studiile și judecățile de valoare pe probe relevante, grăitoare” (Iordan Datcu)[10]; „Aceste studii, cu o mare bogăție de argumente și o armătură teoretică adecvată, au impus-o pe Emilia Pavel drept un specialist de marcă. […] Aceste contribuții, dincolo de materialul documentar bogat și de mare preț, au revelat finețea analizei și știința surprinderii caracterului de generalitate al elementului particular” [6, p. 46].

Ca un corolar firesc al acestei atât de bogate și de variate activități, Emilia Pavel a fost distinsă cu numeroase premii, diplome naționale și internaționale. Dintre acestea amintim doar următoarele: Ordinul „Meritul Cultural”, în grad de Comandor, categoria H, decernat de Președintele României (2004), Medalia Mondială a Libertății acordată de către

Emilia Pavel și Gheorghe Bodor în mijlocul urătorilor veniți din Cucuteni – Iași (anii ’70 ai veacului trecut în Palatul Culturii; fototeca MEM)

Institutul Biografic American (2006), precum și Diploma de excelență primită în cadrul Festivalului Folcloric Datini și Obiceiuri de iarnă (Iași, 2007). În chip de recunoștință, devine Cetățean de onoare al comunei natale (în 2004), iar micul punct etnografic deschis la Popești – Iași îi poartă, din 2012, numele.

Câteva aprecieri formulate de diverse personalități ale culturii românești irizează în chip special portretul Emiliei Pavel. Astfel, în opinia, parcă prea generoasă, a distinsei Zoe Dumitrescu-Buşulenga, „Doamna Emilia Pavel [a fost] cel mai de seamă etnograf din a doua jumătate a secolului trecut. Valoarea activității sale în cultura românească se va impune întotdeauna spiritului național”[11]. Pe de altă parte, cunoscutul etnolog bucureștean Iordan Datcu o definește ca pe „muzeograful de elită, omul unei singure pasiuni: valorificarea artei populare moldovenești într-un celebru muzeu”, și insistă asupra calităților umane ale etnografului ieșean: „Omul Emilia Pavel, persoana modestă, discretă, generoasă, politicoasă, sfioasă, delicată”[12].

Fără a avea neapărat relații speciale, în tumultoasa sa viață pașii i s-au intersectat în diverse ocazii (lansări ale cărților sale, la vernisarea unor expoziții de artă populară ș.a.), cu numeroase personalități ale neamului nostru. Dintre acestea îi amintim aici doar pe Academicienii Răzvan Theodorescu, Valeriu D. Cotea, Victor Spinei, Constantin Ciopraga și Gheorghe Platon, pe neuitatul Grigore Vieru, dar și pe Radu Vulpe, Nicolae Dabija, Ioan Godea și Doina Ișfănoni, pe P.F. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române (pe vremea când era Mitropolit al Moldovei și Bucovinei la Iași), pe P.S. Macarie, tânărul Episcop al Europei de Nord (cunoscut, ca etnograf, sub numele de Marius Dan Drăgoi) sau pe ieșenii Al. Husar, Dan Hatmanu, Horia Zilieru, Cassian Maria Spiridon, Constantin Parascan sau Val Condurache [12, passim].

Două generații de muzeografi etnografi ieșeni: Gheorghe Bodor, scriitorul Val Condurache, directorul Complexului Muzeal Național „Moldova”, Emilia Pavel, Victor Munteanu, actualul șef al muzeului, Eutasia Ioniță și Ovidiu Focșa (în 2000, la vernisajul unei expoziții temporare; fototeca MEM)

***

Acum 13 ani, în 2001, într-un moment de bilanț din viața Emiliei Pavel, am avut fericita inspirație de a mă lăsa purtat de gândul bun care îmi șoptise să mă implic nemijlocit în sărbătorirea a jumătate de veac de când Emilia Pavel slujea știința etnografică românească și, implicit, muzeologia românească. Recunosc sincer, o vreme am ezitat să fac acest lucru datorită caracterului vulcanic, uneori imprevizibil, pe care îl avea colega noastră, însă, după o discuție avută între patru ochi pe holul Palatului Culturii și o vizită în apartamentul-muzeu din Tătărași, lucrurile au mers ca din apă.

În ziua evenimentului, sala „Henri Coandă” a Palatului Culturii din Iași a fost realmente neîncăpătoare pentru numeroasa asistență care a ținut neapărat să fie de față la sărbătoarea Emiliei Pavel. Contrar opiniilor unora, manifestarea s-a bucurat de prezența unor invitați valoroși (îl amintim în acest sens numai pe răposatul Acad. Gheorghe Platon), mass-media locală a dovedit mult interes pentru eveniment (TVR Iași chiar a dedicat sărbătoritei un film special), iar muzeul nostru a editat un amplu pliant consacrat activității exemplare a muzeografului etnograf omagiat. Peste un deceniu, în aprilie 2011, cu prilejul sărbătoririi a 60 de ani de activitate, tot muzeul nostru avea să o omagieze într-o Gală a „Oamenilor pentru Iași”[13].

…Emilia Pavel era o entuziastă, se bucura ca un copil de orice nouă reușită profesională, fiind preocupată și după pensionare de tot ceea ce avea legătură cu muzeul și etnografia. Poate că uneori era prea pătimașă, prea aprinsă în discuțiile profesionale pe care le purta în diverse ocazii mai mult sau mai puțin profesionale sau oficiale, însă acum îmi dau seama că aceste *aparente excese* veneau, probabil, din dragostea nesfârșită pentru profesia aleasă la mijlocul veacului trecut.

Atunci când se discuta despre valorile etnografice naționale (despre care Emilia Pavel considera că alcătuiesc matricea păstrătoare a sufletului original al etnicității

Marcel Lutic și Emilia Pavel (în 2007, la Muzeul Memorial „Mihail Sadoveanu” din Dealul Copoului)

Doi mari muzeografi etnografi ieșeni: Emilia Pavel și Vasile Munteanu, director al Direcției de Cultură a Județului Iași (în 2012, la Muzeul Unirii din Iași)

noastre!), nu se mai cantona deloc în normele elementare ale bunului simț, ci pornea atacul necruțător la baionetă împotriva celor care ponegreau prin faptă sau vorbă aceste valori și repere, căci pentru Domnia Sa era vorba aici de principii ființiale, nu despre discuții academice, principii cărora le-a slujit întreaga sa viață. Credem că are dreptate Grigore Ilisei atunci când pune în termeni oarecum mistico-religioși relația Emiliei Pavel cu profesia sa: „Când s-a dedicat slujirii ca la altar a etnografiei românești, Emilia Pavel a păşit în acest domeniu fascinant cu sentimentul unei trăiri intense, vii. Studierea acestui fenomen a fost în cazul Emiliei Pavel o ardență, o asumare mistuitoare" [6, p. 47].

Neuitarea noastră, fărâmă de recunoștință pentru cei care au ctitorit instituția unde noi câștigăm o bucată de pâine astăzi, se poate manifesta în varii ipostaze. Această neuitare, pe lângă citarea studiilor și cărților de referință, se poate manifesta și într-un alt mod, anume unul insolit și vizibil pentru marele public căruia i se adresează, de obicei, muzeele. Acest gest stă în puterea noastră de decizie, mai ales a celor care conduc acum destinele instituției, și ar presupune, în ciuda unor aparente opreliști de natură subiectivă sau birocratică, *cinstirea ctitorilor* sau a personalităților importante care au legătură cu muzeul prin *numirea câtorva sectoare și săli din noul circuit expozițional cu numele lor*.

Astfel, chiar Muzeului Etnografic al Moldovei i s-ar putea atașa numele ctitorului Ion Chelcea, sectorul consacrat *Obiceiurilor de iarnă* ar putea purta numele savantului ieșean Petru Caraman, *sectorul de Port popular* s-ar numi, desigur, *Emilia Pavel*, cel de Instalații tehnice – Melania Ostap sau Gheorghe Bodor, sectorul de Păstorit – Petru Cazacu, sala de Ceramică Victoria Semendeaev, iar cea de Industrie casnică – Rodica Ropot. Un chip, o imagine a acestor personalități, repet, devenite strămoși și ocrotitori ai breslei noastre, ar putea… proteja, în manieră simbolică, aceste spații muzeale. În fond, e o practică curentă în alte părți și nu văd nici un impediment major în adoptarea ei și la Iași, conjunctura, având în vedere restaurarea prelungită a sediului muzeului, fiind una extrem de favorabilă.

…Pe 16 octombrie 2014, la vârsta de 89 ani, „la numai puțin timp după ce zgomotul sărbătorilor orașului s-a împrăștiat, odată cu ultimii pași ai pelerinilor, Emilia Pavel s-a dus și ea"[14] spre Celălalt Tărâm. Sugestiv, „cu doar câteva zile înainte de a ne părăsi, deși suferindă și obosită, parcă premonitoriu, a mai vizitat o dată muzeele pe care atât de mult le-a iubit. A mers la Muzeul «Mihail Sadoveanu», apoi la Muzeul «Mihai Eminescu» și s-a oprit să respire aerul curat din Grădina Botanică, la Rozariu, acolo unde îi plăcea cel mai mult să meargă, în verile înflorite ale Iașiului. A fost ultima sa ieșire"[15] înainte de Marea Trecere.

„Cui iubește mult, i se iartă mult" glăsuiește Mântuitorul nostru și nu avem nici o îndoială că așa și este. Ca atare, credem că sufletul mare și generos al Emiliei Pavel a fost așezat într-un loc special, loc pe care *pasiunea*, *munca titanică* și mai ales *dragostea nesfârșită* („iubirea contopitoare", cum spune Grigore Ilisei [6, p. 47]) pentru profesie l-au câștigat cu asupra de măsură încă din timpul vieții. Probabil că și-a împlinit destinul și a intrat în galeria strămoșilor, de acolo continuând să vegheze la breasla noastră, a muzeografilor, dar și la anonimii *păstrători de legi și datini*, căci pasiunea și dragostea Emiliei Pavel pot să transgreseze până și pragul spațio-temporal dintre cele două lumi.

Dumnezeu să o ierte și să o odihnească în pace pe Emilia Pavel! Cred că acest suflet chiar are după ce se odihni, vreme de peste șase decenii lucrând mereu-mereu fără odihnă! Nu am putut fi de față, așa cum era firesc, la înmormântarea de la cimitirul ieșean „Eternitatea", însă socot că aceste rânduri m-au făcut părtaș la cinstirea memoriei colegei noastre recent plecată spre Lumea fără dor! Îi mulțumim pentru viața întreagă pusă în slujba Muzeului Etnografic al Moldovei, implicit a etnografiei românești, și o rugăm să ne ierte, căci poate, uneori, nu i-am înțeles până la capăt gândurile și sentimentele!

Activitatea publicistică

(selectiv)

Volume de autor

Portul popular din zona Iașului, Iași, 1969.

Portul popular din zona Iași. Cu o versiune în limba franceză, Iași, Complexul Muzeistic, 1970.

Costumele populare din zona Iași. Album, Iași, 1970.

Jocuri cu măști. Zona Iași (Podișul Central Moldovenesc), Iași, 1971.

Măști populare moldovenești. Prefață de Romulus Vulcănescu, Iași, Muzeul Etnografic al Moldovei, 1972.

Portul popular din zona Iași, București, Editura Meridiane, 1975.

Portul popular moldovenesc. Prefață de Romulus Vulcănescu, Iași, Editura Junimea, 1976.

Scoarțe și țesături populare. Cuvânt înainte de Romulus Vulcănescu, București, Editura Tehnică, 1989.

Studii de etnologie românească. Prefață de Romulus Vulcănescu. Ediția întâia, Iași, Editura Junimea, 1990.

Jeux a masques en Moldavie, Iași, Palatul Culturii, 1998.

Studii de etnologie românească. Ediția a doua. Cu o predoslovie-portret de Zoe Dumitrescu-Bușulenga (*Emilia Pavel: muzeograf model*). Postfață de Romulus Vulcănescu, Iași, Editura Princeps Edit, 2006.

Valori etnografice românești în imagini. Moldova. Album. Prefață de Iordan Datcu, Iași, Editura Princeps Edit, 2009 (lucrare distinsă cu o Diplomă de excelență la cea de-a XVIII-a ediție a Salonului Internațional al Cărții Românești, Iași, mai 2009).

Masca – univers antropologic. Mask – Anthropological Universe. Masque – Univers anthropologique. Prefață de Petru Ursache, Iași, Editura Princeps Edit, 2011.

Memoriile unui muzeograf. Prefață de Daniel Corbu, Iași, Editura Princeps Edit Multimedia, 2013.

Studii, materiale și articole

Sumanele moldovenești, în „Revista de Etnografie și Folclor" (REF), nr. 4/1965, p. 415-422.

Capra de stuf, în „Studii și Comunicări de Istoria Artei" (SCIA), seria Teatru, Muzică, Cinematografie, București, nr. 1/1965, p. 74-77.

Un centru de cojocărit din zona Fălticenilor, în „Revista Muzeelor" (RM), București, nr. 6/1967, p. 566-568.

Măști animale de Anul Nou, în SCIA, nr. 2/1968, p. 161-166.

„Portul popular din zona Neamțului, satul Ghindăoani, de la sfârșitul secolului al XIX-lea până la începutul secolului al XX-lea", în *Sesiunea de comunicări științifice a muzeelor de etnografie și artă populară*, București, 1969, p. 413-425.

Piese caracteristice portului popular femeiesc din Clisura Dunării, în RM, nr. 5/1971, p. 441-446.

Costumul femeiesc tradițional și costumul bărbătesc tradițional, în „Atlasul Complex „Porțile de Fier", București, 1972, p. 238-241.

„Portul popular din partea centrală a Podișului Moldovei", în *Sesiunea de comunicări științifice a muzeelor de etnografie și artă populară*, București, 1972, p. 370-384.

Măști, jocuri și obiceiuri populare de Anul Nou în Popești – Iași, în aceeași publicație,

p. 444-453.

Contribuții la studiul portului popular din Moldova. Țoandra și peștemanul, în RM, nr. 4/1973, p. 351-355.

Ciupagul din Clisura Dunării, în „Tibiscus", seria Etnografie, Caransebeș, II, 1974, p. 91-97.

Portul popular din satele Vârciorova și Gura Văii, jud. Mehedinți, în „Oltenia. Studii și comunicări", Craiova, 1974, passim.

Portul popular din Clisura Dunării, în „Tibiscus", III, 1975, p. 27-52.

Portul popular de pe Valea Bistrei, com. Zăvoi (Caraș Severin), în „Studii și comunicări de etnografie și istorie", Caransebeș, 1975, passim.

Colecția de scoarțe a Muzeului Etnografic al Moldovei Iași, în RM, nr. 3/1975, p. 24-26.

Aspecte etnografice în satul Bivolari – Iași, în „Sociologia în acțiune", Iași, tom. III, 1975, p. 179-190.

Patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași, în „Cercetări Istorice", Iași, VIII, 1977, p. 45-50.

Contribuții la studiul portului popular din județul Vrancea, în „Studii și comunicări", Focșani, II, 1979, p. 171-189.

Colaborarea Muzeului Etnografic al Moldovei cu Cooperativa „Miorița" – Iași, în RM, nr. 3/1980, p. 41-43.

Portul popular moldovenesc, în „Acta Moldavie Meridionalis. Anuarul Muzeului Județean Vaslui", II, 1980, passim.

„Arhitectura, interiorul și portul popular din Vicovul de Sus – Rădăuți", în vol. *Studii și cercetări de etnografie și artă populară*, București, 1981, p. 121-145.

Țesături moldovenești, tradiție și inovație, în „Hierasus". Anuarul Muzeului Județean Botoșani, IV, 1981, p. 431-453.

Contribuții la studiul țesăturilor populare. Scoarțe moldovenești, în „Studii și comunicări de istorie a civilizației populare din România", vol. I, Sibiu, 1981, p. 127-139.

Măști de teatru tradițional din zona Iașilor din ultimele decenii, în SCIA, XXXI, 1984, p. 79-82.

Arhitectura și interiorul țărănesc din zona Iași – coordonate arhaice și contemporane, în RM, nr. 10/1985, p. 64-70.

Scoarțele moldovenești și ornamentica lor, în RM, nr. 4/1988, p. 53-58.

La 50 de ani de la înființarea Muzeului Etnografic al Moldovei, în RM, nr. 4/1994, p. 68-73.

Considerații cu privire la alimentația tradițională a populației rurale din Moldova, în RM, nr. 2/1996, p. 41-46.

Considérations sur les moeurs agraires de Roumanie reflétées dans les jeux de masques, în „Thraco-Dacica", București, tome XVI, nr. 1-2/1995, p. 249-260.

„*Ornamentica scoarțelor moldovenești și unele motive străvechi întâlnite și pe scoarțele ștolurilor maramureșene*", în *Maramureș – vatră de istorie milenară*, vol. III, Cluj, Editura Dragoș Vodă, 1997, p. 361-374.

Jocuri cu măști în Moldova – obiceiuri arhaice, în REF, tom 42, nr. 3-4/1997, p. 227-247.

Pomul vieții – simbol arhaic în ornamentica populară românească, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei" (AMET), Cluj-Napoca, XII, 1998, p. 413-424.

Podoabe – simboluri arhaice în portul popular românesc, în AMET, XIII, 1999, p.

523-539.

Considerații cu privire la satul tradițional și locuința țăranului la est de Carpați, în AMET, XIV, 2000, p. 149-165.

Din istoricul Muzeului Etnografic al Moldovei – Iași, în AMEM, I, 2001, p. 19-34.

Henri Focillon despre creația populară românească (articol postat în martie 2002 pe site-ul http://convorbiri-literare.ro).

Confluențe și sinteze cu privire la portul popular românesc la est de Carpați, în AMEM, II, 2002, p. 115-135.

Pasărea, motiv decorativ pe mormântul Mariei de Mangop de la Putna, în AMEM, IV, 2004, p. 223-234.

Măștile populare românești, în „Memoria Ethnologica", Baia Mare, an VII, nr. 24-25 (2007), p. 34-40.

Cămașa de sărbătoare din Colecția muzeală Concești (articol postat la 23 noiembrie 2010 pe pagina web: http://www.luceafarul.net).

Gabriela Moga Lazăr prezentă cu tapiserie la Salonul de toamnă de la Grand Palais (Champs Elysées) Paris (articol postat la 16 aprilie 2011 pe site-ul http://www.luceafarul.net).

Obiceiuri agrare și culte funerare reflectate în jocurile cu măști din Moldova, II (la adresa electronică: http://convorbiri-literare.dntis.ro/PAVELian8.html).

Un erudit: etnologul Petru Ursache (articol postat la 2 septembrie 2014 pe adresa: http://convorbiri-literare.ro).

Studii și materiale în colaborare

„Portul", în vol. *Arta populară de pe Valea Bistriței*, București, Editura Academiei Române, 1969, p. 115-204 (cu Florea B. Florescu).

Plutăritul pe Bistrița, în RM, nr. 2/1970, p. 151-154 (cu Gh. Bodor și C. Scondac).

O formă deosebită a relației școală-muzeu, în RM, nr. 5/1979, p. 48-51 (cu Gabriela Moga-Lazăr).

Note

1. Despre contextul înființării Muzeul Etnografic al Moldovei, dar și despre rolul său în muzeografia etnografică românească, a se vedea [1-5, 8, 10-11, 13].

2. Pentru această perioadă, destul de frământată, a începutului de drum, a se vedea, mai ales [10, passim; 8, passim].

3. Asta deoarece întemeietorul Chelcea fusese îndepărtat (sub pretextul unei pensionări forțate!), în aprilie 1957, de la conducerea muzeului și chiar dat afară din instituție [9, p. 410; 8, I, p. 242].

4. Emilia Pavel. Memoriile unui muzeograf. Prefață de Daniel Corbu. Iași: Editura Princeps Edit, 2013, p. 28; episod relatat și în articolul Ginei Popa, *Despre începuturile unei mari pasiuni*, publicat în ziarul „Evenimentul" de Iași din 26 ianuarie 2013 (consultat la adresa electronică: http://www.ziarulevenimentul.ro/stiri/reportaj/a-atat-m-a-intrebat-iorga-a-esti-ruda-cu-apostolul-pavela-a-58600.html).

5. De altfel, Eugen Barbu avea să o evoce în *Jurnal* (București, Editura pentru Literatură, 1966, passim), dar și în revista „Săptămâna", ediția din 4 iulie 1986, în schița *Sub lumina lunii* (semnată cu pseudonimul Mihai Vlasie). Această întâlnire deosebită este amintită și în *Memoriile* sale (p. 32-34).

6. Alfred Hynek, cercetător ceh de la Centrala Produselor de Artizanat din Brno, aflat în călătorie de studii la Iași, nota, pe 14 iulie 1964, în Cartea de onoare a muzeului (p. 157): „În special colecția de textile, care este condusă de specialista E. Pavel, mărturisește despre o

activitate depusă cu pasiune".

7. Cf. Otilia Bălinișteanu, *In memoriam Emilia Pavel – ultimul mare etnolog al Iașilor*, publicat în ziarul „Lumina", ediția de Iași, din 20 octombrie 2014 (consultat pe pagina http://ziarullumina.ro/memoriam/emilia-pavel-ultimul-mare-etnolog-al-iasilor). Aici apar următoarele informații (care, ca și titlul, dar ca și alte informații din cuprinsul articolului, trebuie serios nuanțate): „După pensionare, a rămas într-un anonimat aproape total, dedicându-se scrierilor sale. A suferit teribil după munca de teren, dar, mai ales, *a purtat mereu în suflet durerea de a nu fi putut împărtăși tot ce știa despre colecțiile Muzeului Etnografic al Moldovei cu mai tinerii săi colegi, etnografi și muzeografi* (subl. noastră)".

8. Zoe Dumitrescu-Bușulenga. Emilia Pavel: muzeograf model. Predoslovie-portret la volumul: Studii de etnologie românească. Ediția a II-a. Postfață de Romulus Vulcănescu. Iași: Editura Princeps Edit, 2006, p. 5. Acest text a fost reluat și în Emilia Pavel [12, p. 211].

9. Apud Iordan Datcu, recenzie la volumul Emiliei Pavel, *Memoriile unui muzeograf* (publicată la 1 august 2014 pe pagina web http://convorbiri-literare.ro).

10. Iordan Datcu, *loc. cit*.

11. Zoe Dumitrescu-Bușulenga, *loc. cit.*, p. 5.

12. Iordan Datcu, *loc. cit.*

13. Eveniment organizat la Muzeul Unirii din Iași de către Muzeul Etnografic al Moldovei din cadrul Complexului Muzeal Național „Moldova", în colaborare cu Asociația „Universul Prieteniei" și Asociația „Alexandru Lăpușneanu".

14. Otilia Bălinișteanu, *loc. cit.*

15. *Ibidem*.

Bibliografie

1. Cazacu P. Preocupări pentru organizarea unui Muzeu Etnografic la Iași. În: Cercetări Istorice, Iași, 1976, vol. VII.

2. Chelcea I. Menirea Muzeului Etnografic al Moldovei. Iași: Tipografia „Liga Culturală", 1943 (republicat în Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, 2001, vol. I, p. 11-18).

3. Chelcea I. Muzeografia etnografică în Moldova. Preocupări și realizări. În: Anuarul Muzeului Satului, București, 1966, vol. I, p. 178-202.

4. Chelcea I. Muzeografia etnografică la Iași. În: Contemporanul, 1973, nr. 11, p. 2.

5. Chelcea I. Cum a luat ființă și a fost organizat Muzeul Etnografic al Moldovei. Mărturii. În: Revista Muzeelor și Monumentelor, seria Muzee, 1978, nr. 8.

6. Ilisei Gr. Cu satul în suflet. În: Dacia literară, Iași, 2010, nr. 2.

7. Lutic M. Gheorghe Bodor (1929-2002) – o viață închinată muzeului. În: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, 2002, vol. II, p. 345-346.

8. Lutic M. Jumătate de veac de la deschiderea expoziției de bază a Muzeului Etnografic al Moldovei. Mărturii, acte și documente (I) și (II). În: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, 2008, vol. VIII, p. 227-300, respectiv, 2009, vol. IX, p. 331-380.

9. Lutic M. Victoria Semendeaev (1923-2011). În: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, Iași, 2011, vol. XI, p. 407-412.

10. Pavel E. Din istoricul Muzeului Etnografic al Moldovei – Iași. În: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, 2001, vol. I, p. 19-36.

11. Pavel E. La 50 de ani de la înființarea Muzeului Etnografic al Moldovei. În: Revista Muzeelor, 1994, nr. 4, p. 68-73.

12. Pavel E. Memoriile unui muzeograf. Prefață de Daniel Corbu. Iași: Editura Princeps Edit, 2013.

13. Pavel E. Patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași. În: Cercetări Istorice, 1977, vol. VIII, p. 45-50.

Marcel LUTIC,
Muzeul Etnografic al Moldovei, Complexul Muzeal Național „Moldova", Iași – România

LOCUL PROFESORULUI ANTON MORARU ÎN MEMORIA COLECTIVĂ

Despre viaţa şi activitatea pedagogică, ştiinţifică, publicistică, obştească etc. a regretatului profesor Anton Moraru a scris dna Nadejda Pruteanu [12], care, împreună cu profesorul Anton Moraru, a scos de sub tipar monografia istorică a satului Bravicea [2]. În 2012 Biblioteca Ştiinţifică Centrală „Andrei Lupan" a Academiei de Ştiinţe a Moldovei şi Universitatea „Perspectiva – INT" au publicat un studiu amănunţit, întitulat „Savantul şi profesorul Anton Moraru. Biobibliografie" [13].

Admirat de publicul românesc din Republica Moldova şi România pentru curajul de a spune şi a scrie adevărul istoric, profesorul Anton Moraru a fost criticat dur şi luat în zeflemea de apărătorii regimului sovietic, trecut în urna istoriei în decembrie 1991[1]. Biografia şi cariera profesională a profesorului Anton Moraru reflectă din plin tragismul unei generaţii de oameni activi, care au trecut prin perioade istorice dramatice: agresiunea URSS faţă de România şi raptul teritorial, implicarea României în războiul germano-sovietic (1941-1945), anii postbelici, deloc uşori pentru acest ţinut, stalinismul tardiv, „dezgheţul hruşciovian" urmat de epoca brejnevistă, caracterizată prin stalinism „catifelat". A urmat apoi efortul de modernizare, promovat de Mihail Gorbaciov, soldat cu destrămarea URSS. În sfârşit, este vorba de anii renaşterii naţionale a basarabenilor, încununaţi cu proclamarea independenţei de stat a Republicii Moldova, care l-au prins pe profesorul Anton Moraru în plină activitate profesională.

Cronicarul Miron Costin remarca: „Nu sunt vremurile sub om, ci bietul om sub vremuri"[2]. Această constatare este pe deplin valabilă şi în cazul profesorului Anton Moraru. Născut la 23 octombrie 1937 în familia lui Grigore şi Zinaidei Moraru, familie de ţărani răzeşi din satul Pistrueni, judeţul Orhei. Între 1945 şi 1949, ani deosebit de grei pentru basarabeni, ani ai foametei provocate de regimul comunist de ocupaţie (1946-1947), dar şi a deportării în masă (5 spre 6 iulie 1949), Anton Moraru a urmat cursurile şcolii primare din satul natal, localitate ce i-a rămas în memorie pentru totdeauna. Mult mai târziu Anton Moraru va scrie: „Omul nu poate să trăiască numai cu zilele de astăzi sau numai cu frica viitorului necunoscut. El trebuie să-şi cunoască, să-şi amintească de lecţiile trecutului său personal, de trecutul familiei, de trecutul satului său natal, de istoria neamului românesc în general. Fiecare dintre noi trebuie să păzească proporţia cea dreaptă între trecut, prezent şi viitor. Viaţa de toate zilele ne obligă să cunoaştem istoria satului nostru. Fără dorul trecutului nu există bucuria prezentului şi fericirea viitorului. Aşa este constituită societatea, aşa suntem noi, toţi, în viaţa de toate zilele" [8, p. 7]. Profesorul Moraru a ţinut o legătură permanentă cu satul natal, a scris o istorie a localităţii [8, p. 1-250], lucru pe care nu toţi istoricii de meserie îl fac pentru localităţile lor de baştină, a contribuit, în măsura posibilităţilor, la susţinerea gimnaziului din sat. La rându-i, sătenii l-au răsplătit din plin pe consăteanul lor: gimnaziul poartă numele „Anton Moraru".

După şcoala primară a urmat şcoala incompletă din satul Ordăşei, raionul Teleneşti, apoi Colegiul de Bibliotecari din Soroca, pe care Anton Moraru l-a absolvit cu Diplomă de menţiune (1957), dovadă a străduinţei, demonstrate în anii de studii la Soroca.

Diploma de menţiune a Colegiului de Bibliotecari i-a oferit tânărului Anton Moraru posibilitatea de a fi admis la Facultatea de Istorie a Universităţii de Stat din Moldova. În anii studenţiei (1957-1962) Anton Moraru s-a implicat activ în viaţa universitară, însuşind materiile cursurilor, dar şi participând la campaniile Statului Sovietic de desţelenire a pământurilor din Kazahstan (în lunile de vară). Absolventul Anton Moraru a scris teza de

[1] Vom aduce un singur exemplu. Un autor, ascuns sub pseudonimul „Marin Trandafir", a publicat într-un ziar, care demult şi-a dat obştescul sfârşit, un articol întitulat „Cameleon în togă de savant sau Cine eşti, Anton Morari?". – *Moldovanul*, 1994, august (nr. 15).

[2] http://surse.citatepedia.ro/din.php?a=Miron+Costin&d=Letopisetul+tarii+Moldovei+de+la+Aron+Voda+incoace

diplomă (de licenţă) sub îndrumarea profesorului Vadim Storojuc, titularul cursului de istorie contemporană universală a statelor din Europa de Vest şi America. În acele vremuri istoria României era trecută la istoria statelor din Europa (la istoria universală). Tema tezei de licenţă a lui A. Moraru a fost „Contribuţii la politica externă a lui Al. I. Cuza. 1859-1866" [12, p. 18].

Au urmat patru ani de activitate în calitate de asistent la Catedra de Istorie a PCUS, la Universitatea Pedagogică de Stat „Alecu Russo" din Bălţi şi Universitatea de Medicină din Chişinău. Între 1966-1969 Anton Moraru şi-a continuat studiile la doctorat, la Universitatea de Stat din Kiev (Ucraina), redactând teza de doctor în istorie cu tema „Lupta Partidului Comunist Francez pentru alianţa clasei muncitoare şi ţăranilor (1958-1965)".

După susţinerea doctoratului, Anton Moraru a lucrat la Institutul de Istorie al PCM, instituţie ideologică a regimului de guvernare. Aşa cum mărturisea chiar el, activitatea la acest Institut a constituit cel mai apăsător capitol din biografia sa. A. Moraru scria: „A fost o perioadă complicată, când a trebuit să mă conformez societăţii totalitare…" [12, p. 44]. A fost timpul când proaspătul doctor în ştiinţe istorice s-a angajat plenar în „combaterea" tezelor istoriografiei occidentale, referitoare la politica naţională a PCUS în RSS Moldovenească. În multiple studii istoricul A. Moraru a încercat să demonstreze cum că istoricii occidentali, mulţi dintre ei fiind români, „falsificau" politica PCUS referitoare la tratarea trecutului basarabean şi la promovarea politicii naţionale. În realitate, istoricii occidentali aveau dreptate în ceea ce scriau, atât referitor la trecut, cât şi la politica PCUS de deznaţionalizare şi rusificare a românilor basarabeni în anii de după încheierea Războiului al Doilea Mondial. Efortul doctorului Anton Moraru s-a încununat cu redactarea şi susţinerea publică a tezei de doctor habilitat, în 1984, de asemenea la Universitatea din Kiev, tema fiind „Critica istoriografiei burgheze şi revizioniste privind activitatea PCUS de promovare a politicii naţionale în RSS Moldovenească (1917-1980)".

Anton Moraru nu a fost singurul care a încercat să justifice politica PCUS. A fost un „om sub vremi". Renaşterea naţională a basarabenilor, plămădită în anii restructurării şi transparenţei gorbacioviste, l-a deşteptat şi pe profesorul Anton Moraru. Începând cu 1988, istoricii din RSS Moldova au publicat materiale critice, referitoare la trecutul poporului nostru (revista „Orizont"). După proclamarea independenţei de stat a Republicii Moldova (august) şi destrămarea URSS (decembrie 1991) s-au deschis noi perspective pentru cercetarea istorică, în special în ceea ce priveşte „spaţiile alte" ale trecutului, adică pagini tragice ale oamenilor, tăinuite de istoriografia oficială a URSS. În acest sens, la iniţiativa profesorului Alexandru Moşanu, au fost instituite laboratoare de cercetări ştiinţifice la Facultatea de Istorie a USM.

În cadrul unui asemenea laborator au fost adunate şi publicate un şir de documente, referitoare la foametea din RSS Moldovenească, din 1946-1947. Printre alcătuitorii culegerii s-a numărat şi profesorul Anton Moraru [14]. Participarea istoricului Anton Moraru la spicuirea, redactarea şi publicarea documentelor referitoare la una din cele mai tragice pagini din istoria RSS Moldoveneşti, a avut un rol fundamental în înţelegerea politicii reale, promovate de PCUS în Moldova sovietică, în debarasarea lui de iluziile pseudo-ştiinţifice, promovate de ideologii PCUS. Revenirea profesorului Anton Moraru la adevărul istoric a stârnit furia foştilor angajaţi ai PCUS. A. Moraru a fost numit „cameleon", „trădător" etc. Asta în pofida faptului că profesorul Anton Moraru şi-a recunoscut public, nu o singură dată, erorile comise sub regimul comunist de ocupaţie din RSS Moldovenească.

Depăşind această stare de lucruri, înfruntând critici severe de la foşti activişti ai PCUS, chiar şi ameninţări de răfuială fizică, profesorul Anton Moraru a publicat în anul 1995 cea mai bună monografie a sa – „Istoria românilor. Basarabia şi Transnistria (1812-1993)" [1], lucrare apreciată înalt de specialişti, între ei fiind şi regretatul Gheorghe Buzatu.

Profesorul Anton Moraru a publicat lucrări referitoare la cele mai actuale probleme ale istoriei românilor, preponderent cu referire la istoria basarabenilor. Astfel, împreună cu Ion Negrei, profesorul Anton Moraru a publicat monografia „Anul 1918 – ora astrală a neamului românesc" [3]. În 2003 a ieşit de sub tipar monografia „Ştiinţa istorică în

contextul intereselor politice" [4] (retipărită în 2004), iar în 2007 – broșura „De ce moldovenii sunt români?" [5] – o întrebare la care profesorul A. Moraru a explicat esența identitară a românilor basarabeni.

O altă lucrare importantă este cea referitoare la condițiile internaționale în care două tiranii europene ale secolului trecut au putut să se apropie politic și să declanșeze cel de-al Doilea Război Mondial [7].

Profesorul Anton Moraru a examinat politica colonială a țarismului, promovată în Basarabia. Volumul publicat în 2012 se intitulează „Basarabia sub jugul colonial al Rusiei țariste (1812-1917)" [9]. Autorul a studiat proveniența termenului „Basarabia" și extinderea semnificației sale asupra interfluviului pruto-nistrean de către administrația țaristă după anexarea din 1812. Profesorul Anton Moraru a formulat o ipoteză de lucru pe care o demonstrează convingător pe paginile monografiei recenzate. Astfel, autorul scrie: „Ocuparea cu forța armată a teritoriului dintre Prut și Nistru – partea cea mai bogată și roditoare a Țării Moldovei, instaurarea unui regim asiatic, barbar și sângeros al Rusiei țariste, a dus la schimbarea radicală a condițiilor politice, social-economice și culturale de dezvoltare a populației din această parte a Moldovei de est. Ca și alte popoare de alt sânge din Imperiul rus, românii basarabeni au îndurat tot greul, toată mârșăvia, urgia regimului colonial țarist. Basarabia a fost transformată într-o colonie rusească" [9, p. 7].

Monografia a fost redactată pe baza documentelor deja publicate, dar și a unor documente de arhivă, descoperite de profesorul Anton Moraru, precum și pe baza bogatei literaturi istorice și publicistice, consacrate temei date. Autorul a menționat istoricii români, care au studiat și au expus corect științific istoria celor 200 de ani de dominație rusească în Basarabia. Concomitent, autorul monografiei a menționat și pe publiciștii și istoricii care au justificat și elogiat (inclusiv până astăzi) politica țarismului în Basarabia, în special este vorba de promotorii moldovenismului. Autorul are dreptate atunci când afirmă că „problema Basarabiei a apărut în relațiile internaționale în 1812, când Rusia țaristă a ocupat cu forța armată teritoriul dintre Prut și Nistru" [9, p. 28].

Autorul a încercat să identifice cine se face vinovat de cedarea Basarabiei la 1812 după care a constatat că Basarabia nu s-a bucurat de nici un fel de autonomie, așa cum afirmă unii istorici, ci era sub controlul a două administrații – una militară, alta – civilă, ambele se supuneau direct țarului. Profesorul Anton Moraru a demonstrat convingător că politica de strămutare a țăranilor din guberniile interioare ale Rusiei, precum și oferirea de drepturi de colonişti pentru populațiile germană, bulgară, găgăuză etc., a dus la modificarea componenței etnice a populației băștinașe a Basarabiei. Autorul studiului a analizat succint evoluția economică a interfluviului pruto-nistrean în perioada 1812-1917, iar concluzia trasă de autor este următoarea: „Basarabia a fost sărăcită și exploatată într-un mod antiuman, sângeros și necruțător. Din bogățiile ei s-au hrănit din belșug miile de cinovnici, care au tăbărât ca lăcustele asupra acestui pământ românesc…" [9, p. 61].

Alte subiecte, analizate de profesorul Anton Moraru în această monografie sunt: lichidarea învățământului românesc din Basarabia în anii 1917-1812, dominația ideologiei coloniale ruseşti în Basarabia[3], subordonarea bisericii din Basarabia de către Sinodul Rus, lupta românilor basarabeni împotriva regimului colonial de ocupație al Rusiei țariste etc. Concluzia profesorului Anton Moraru a fost: „După 200 de ani de ocupație, teroare sângeroasă, colonialism, deportări și jefuire totală, deznaționalizare și rusificare, remarcă profesorul Anton Moraru, Basarabia și-a păstrat identitatea sa românească. Autorul cade de acord cu ziaristul George Damian, care scrie că „este un miracol că limba română a supraviețuit și că identitatea românească nu a dispărut în Basarabia" [9, p. 126].

Profesorul Anton Moraru a fost preocupat și de alte probleme istoriografice, cum ar fi, de exemplu, istoria sindicatelor din agricultură și industria prelucrătoare din Republica

[3] Este vorba de promovarea ideii, cum că Basarabia ar fi pământ rusesc, populat de ortodocși, „eliberat" de sub jugul otomanilor. Autorul prezintă succint ideologia raznocinților, a poporaniștilor, a sioniștilor, constată puterea de influențare a acestora, numește reprezentanții de vază ai curentelor respective.

Moldova, istoria sindicatelor Educației și Științei din R. Moldova, istoria unor localități. Profesorul a avut în vizor și probleme de metodologie a tratării trecutului istoric [6].

Anton Moraru a scris câteva lucrări monografice consacrate unor personalități ale științei și culturii. Este vorba de Nicolae Moroșanu, Mihail Rotaru, de consăteanul lui, scriitorul Bogdan Istru, pe care l-a cunoscut personal [10]. Profesorul A. Moraru a încercat să demonstreze necesitatea studierii operei poetice și publicistice a lui Bogdan Istru, punerii ei în circuitul mediatic pentru a fi cunoscută de actuala generație. Aceasta, în pofida faptului că, așa cum scrie autorul, „unele persoane din Chișinău și Pistruieni ne-au spus să nu scriem, să-l lăsăm în pace în viața lui de pe cealaltă lume" [10, p. 14]. Autorul monografiei a opinat: „Noi nu dorim să-l idealizăm pe Bogdan Istru, ci doar încercăm să-l prezentăm așa cum a fost" [10, p. 9]. După o scurtă expunere a istoriei satului Pistruieni, după o povestire succintă a copilăriei și anilor de studii ai lui Bogdan Istru, istoricul Anton Moraru și-a pus în față o sarcină destul de grea: el a încercat să justifice trecerea scriitorului B. Istru în serviciul ocupantului sovietic. Decizia lui B. Istru de a rămâne în Basarabia răpită de sovietici, la 28 iunie 1940, este calificată de A. Moraru drept o mare greșeală. „A greșit și Bogdan Istru, scrie istoricul Anton Moraru. Noi nu-l învinuim, ci numai constatăm că printre acei intelectuali care au rămas în Basarabia, s-a aflat și poetul Bogdan Istru. Noi considerăm că a fost o mare greșeală" [10, p. 74]. Profesorul A. Moraru a conchis: „Aceasta a fost tragedia lui personală și a întregii literaturi basarabene, care a urmat după 1940 și 1944" [10, p. 78].

Întrebarea pe care am formulat-o într-o prezentare a cărții profesorului Anton Moraru rămâne deschisă: Bogdan Istru a fost constrâns (cum anume?) de noile autorități invadatoare să le servească sau s-a angajat de bună voie în serviciul rușilor? Iar în concluzie am remarcat: „Noua monografie a profesorului Anton Moraru este binevenită. Problemele ridicate de autor în această carte sunt actuale, de interes public. Bogdan Istru a fost un poet și publicist precaut. A susținut cultura română, s-a încadrat în mișcarea de eliberare națională a românilor basarabeni, a semnat Petiția privind revenirea scrisului nostru la alfabetul latin. Altfel spus, s-a pocăit" [11].

Profesorul Anton Moraru a fost un om cu o energie vulcanică. A cunoscut bine arhivele din republică și de peste frontierele ei. A fost unul din cei mai buni cunoscători al istoriei românilor. A fost un intelectual crescut în condițiile regimului totalitar sovietic. Dar profesorul Anton Moraru a avut puterea de voință și capacitatea de a se debarasa de trecutul comunist, de a contribui enorm la cunoașterea adevărului despre trecutul poporului român, parte a căruia se considera pe drept. Opera realizată sub regim comunist va rămâne ca un vis urât; opera științifică, creată liber, în condiții democratice, va rămâne o contribuție reală, inestimabilă, la știința istorică românească.

Ceea ce ne călăuzește în viață este Imnul tuturor Românilor „Deșteaptă-te, Române!" Prof. Anton Moraru s-a deșteptat. Iar deșteptarea lui, revenirea în albia firească a oricărui moldovean, adică – la românism, a demonstrat prezența unei energii colosale a omului, care s-a sprijinit pe valorile Neamului său și a servit aceste valori, le-a promovat.

Profesorul A. Moraru a fost un bun propagator al cunoștințelor istorice. Practic, săptămânal, el a publicat articole pe teme de istorie națională, cu concluzii și recomandări în revistele „Glasul Națiunii", „Literatura și arta" etc. El a participat activ cu comunicări la diverse întruniri ale istoricilor: simpozioane, mese rotunde, conferințe științifice, unde a fost ascultat cu mare interes. Din anul 2012 profesorul Anton Moraru a muncit în cadrul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală, Secția Etnografie, în calitate de cercetător științific principal. Colectivul Muzeului, directorul general dl Mihai Ursu, i-au oferit condiții excelente pentru activitatea de cercetare științifică. Și în această prestigioasă instituție culturală și științifică, profesorul Anton Moraru a lucrat cu dăruire, din plin: a organizat conferințe științifice, a redactat articole pentru presă etc.

Dispariția subită a profesorului Anton Moraru a creat un mare gol, un vid. Asta pentru că profesorul Moraru a fost unul dintre cei mai activi istorici basarabeni. A fost un

24 septembrie 2015. Iași, Sesiunea de toamnă a Academiei Oamenilor de Știință din România. De la stânga la dreapta: Anton Moraru, Ion Solcanu, Georgeta Stepanov, Ioan Scurtu, Anatol Munteanu, Anatol Petrencu și dr. Gheorghe Ionascu, lector conferentiar, arhitect.

specialist-tribun, un apărător veritabil al adevărului istoric. Profesorul Anton Moraru a intrat în conștiința colectivă prin monografiile sale și prin publicistică, articolele lui fiind publicate, în special, în paginile săptămânalului „Literatura și arta”[4].

Chipul luminos al profesorului Anton Moraru va rămâne în memoria istoricilor, a celor care l-au știut și l-au apreciat, în conștiința tinerilor și tinerelor, cărora le-a predat cursuri de istorie, de metodologie a istoriei, în amintirea sătenilor din mijlocul cărora a plecat în lumea mare, dar de care nu a uitat nici o clipă.

Prof. univ., dr. hab. Anatol PETRENCU,
membru de onoare al Academiei Oamenilor de Știință din România

Bibliografie

1. A. Moraru. Istoria românilor. Basarabia și Transnistria (1812-1993). Chișinău: Editura AIVA, 1995. 559 p.
2. Anton Moraru, Nadia Pruteanu. Istoria satului Bravicea. Chișinău: Editura Cartier, 1997. 164 p.
3. A. Moraru, I. Negrei. Anul 1918 - ora astrală a neamului românesc. Chișinău: Editura Civitas, 1998. 224 p.
4. A. Moraru. Știința istorică în contextul intereselor politice. Chișinău: Editura Pontos, 2003. 194 p,
5. A. Moraru. De ce moldovenii simt români? Chișinău: Editura Labirint, 2007. 102 p.
6. A. Moraru. Metodologia istoriei (teoria și practica investigațiilor științifice). Chișinău: Editura Labirint, 2007. 151 p.
A. Moraru. Un pact plin de taină: Basarabia în contextul pactului Hitler-Stalin. Chișinău: Editura Labirint, 2009. 162 p.
7. A. Moraru. Istoria satului Pistruieni. Chișinău: Editura Labirint. 2010, p. 7.
8. A. Moraru. Basarabia sub jugul colonial al Rusiei țariste (1812-1917). Chișinău: Editura Labirint, 2012. 130 p.
9. A. Moraru. Pagini din viața scriitorului Bogdan Istru. Chișinău: Editura Labirint, 2014. 140 p.
10. Anatol Petrencu. O carte nouă despre Bogdan Istru [Recenzie la cartea dlui Anton Moraru „Pagini din viața scriitorului Bogdan Istru”, Chișinău, 2014,140 p.] În: Literatura și arta, 2014, 17 aprilie.
11. Pruteanu N. Regăsirea. Pagini din biografia unui savant. Chișinău: Editura Labirint, 2011. 150 p.
12. Savantul și profesorul Anton Moraru. Biobibliografie. Chișinău: Editura Labirint, 2012. 240 p.
13. Голод в Молдове (1946-1947). Сборник документов [Foametea din Moldova (1946-1947). Culegere de documente]. Chișinău, 1993. 768 p.

[4] Pe data de 18 octombrie 2012 săptămânalul „Literatura și Arta” a consacrat o pagină biografiei și activității științifice a profesor universitar, doctor habilitat în științe istorice Anton Moraru. Printre semnatarii articolelor omagiale sunt dl acad. Nicolae Dabija („Propovăduitor al adevărului”), membru cor. Demir Dragnev („Prin muncă și tenacitate spre lumina adevărului științific”), membru cor. Anatol Ciobanu („Un savant istoric de valoare inestimabilă”) și prof. univ. dr. Teo-Teodor Marșalcovschi (Istoriograf perfect și cetățean vertical”).

ACTIVITĂŢI

PRIMUL TÂRG NAȚIONAL AL COVORULUI

La 13 decembrie 2014 în Pavilionul nr. 1 al Centrului Internațional de Expoziții „Moldexpo" s-a desfășurat Târgul Național al Covorului, având genericul „Covorul dorului", ediția I, organizat de Ministerul Culturii în colaborare cu Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Muzeul Național de Istorie a Moldovei, ICOM Moldova și Centrul Național de Conservare și Promovare a Patrimoniului Cultural Imaterial. Evenimentul s-a produs în contextul elaborării dosarului de candidat UNESCO a „Tehnicilor tradiționale de realizare a scoarței în Republica Moldova și România" și înaintării pentru înscriere în Lista reprezentativă UNESCO a patrimoniului cultural imaterial al umanității în anul 2016.

Unul dintre obiectivele principale ale târgului a fost demonstrarea pe viu a bogăției domeniului, a celor mai vechi și mai expresive lucrări din punct de vedere artistic. Sub genericul „Covorul patrimoniu" a fost etalat patrimoniul de covoare, gestionat de către principalele muzee ale republicii. Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală a expus 50 de scoarțe vechi din sec. XVIII-XIX, demonstrând ceea ce specialiștii numesc fondul de aur al covoarelor basarabene. Astfel publicul a avut posibilitatea de a aprecia cele mai vechi, dar și cele mai expresive exemplare ale tradiției artistice, acumulate pe parcursul celor 125 de ani de existență ai instituției. Piesele etalate au cuprins varietatea tipologică și decorativă a domeniului, bogăția și specificul cromatic al scoarțelor moldovenești realizate în lână vopsită cu coloranți naturali.

Muzeul Rezervației Cultural-Naturale „Orheiul Vechi" a prezentat 16 covoare din această zonă istorică, între care erau vechi lăicere, scoarțe, păretare, laturi alese, fiecare completând repertoriul motivelor tradiționale celebre.

Muzeul de Istorie și Etnografie din Ungheni a completat discursul imagistic al expozițiilor cu 20 de lucrări remarcabile, specifice Luncii Prutului. Dominanta motivelor decorative a fost „Pomul vieții" în tipare excelent stilizate. A fost remarcată cerga „Pomul vieții", provenind din s. Cetâreni, Ungheni, un exemplu de înaltă măiestrie artistică care trebuie să servească drept model în a țese alte covoare, pentru a da noi șanse vechilor modele să circule în timp.

Muzeul din Soroca a prezentat 20 de scoarțe, toate originare din partea locului. Covoarele de la Soroca numite „Obloanele" (au fost etalate 5 variante), „Prescura", „Cocoșii", „Boroana" au puțin spațiu liber ca fundal, iar motivele mici, omogene ca formă, alternează cromatic și, de regulă, acoperă întreg câmpul central.

Muzeul Raional de Istorie și Etnografie "Lazăr Dubinovschi" din or. Fălești a expus între alte țesături tipice și o scoarță valoroasă ca arhaicitate a decorului, veche din secolul al XVIII-lea, provenind din satul Călugăr, același raion. Motivele principale ale decorului sunt „Femeile" cu fustă clopot și „Pomul vieții", varianta în vas puternic vizualizat. Pentru prima oară această scoarță a fost apreciată de către specialiști la Expoziția de artă populară din anul 1978. Odată regăsită în patrimoniul muzeal din Fălești este necesar să fie păstrată în mod special, pentru a-i spori rezistență fizică, iar meșterii populari se pot inspira de la ea pentru a alege noi scoarțe.

Muzeul de Istorie și Etnografie din Căușeni, deși mai tânăr ca celelalte muzee participante, – a fost creat în anul 2000, – și-a confirmat valențele propunând câteva scoarțe vechi, de la începutul sec. XIX, având motivul „Spicul grâului". Este unul dintre motivele apărute în aceste locuri și perpetuate până târziu de țesătoarele din satele raioanelor Căușeni și Ștefan Vodă.

Țesăturile demonstrate de Muzeul de Istorie și Etnografie din orașul Nisporeni au pus accent pe centrul de țesut covoare de la Mănăstirea Vărzărești. Muzeul de Etnografie din Leova are în patrimoniu un păretar numit „Păpușile", cu imagini antropomorfe supradimensionate, așa cum apar pe țesăturile de pe ambele maluri ale Prutului de Jos. Muzeul de Istorie și Etnografie din orașul Criuleni a reiterat modele cunoscute, realizate în manieră puțin diferită, datorită contribuției localnicilor la acest proces artistic. Dar scoarța din anul 1900 cu motivul „Pomului vieții" alternând în două rânduri în lungul țesăturii este foarte valoroasă, atât prin decor, cât și prin tehnicile mixte de realizare, între care dominantă este cea numită „în spărtură", care dă farmec scoarțelor basarabene.

Publicul a avut marea șansă de a vedea și o bună parte din patrimoniul de covoare gestionat de Muzeul Național de Istorie a Moldovei care și-a etalat lucrările sub genericul „Covorul istorie". Fiecare piesă era însoțită de etichete cu datele muzeografice și cu istorii concrete privind personalitățile care le-au deținut. Această componentă a expoziției a punctat traseul peregrinărilor bunurilor noastre culturale pe meridianele lumii, datorită evenimentelor istorice și repercusiunilor lor asupra societății.

Muzeul "Casa Părintească" din Palanca, raionul Călărași, a improvizat o casă mare tradițională, arătând prin cele peste 20 de țesături modul de amenajare a lor în interiorul locuinței, bogăția și funcționalitatea acestora. O altă contribuție a muzeului a fost și promovarea covorului în bumbi, preluat ca tradiție din satele raionului Fălești și regândit ca modalitate de producere de către Centrul de Țesături din această instituție muzeală.

Nivelul actual de viabilitate al țesutului covoarelor în Republica Moldova a fost argumentat de prezența a 25 de meșteri care activează în domeniu și sunt cunoscuți de specialiștii secțiilor și direcțiilor de cultură, pentru că, în realitate, vrem să credem că țes mult mai mulți. S-a observat că tradițiile mai sunt puternice în vechile centre de țesut covoare și că predomină trei forme de promovare a țesutului covoarelor în actualitate: individuală, familială și în grup. Astfel, la târg și-au expus lucrările mai mulți meșteri care activează individual în diferite localități de la nordul, centrul și sudul republicii. Ca grup familial s-a remarcat familia surorilor Ludmila Scutaru, Nina Pântea și Lidia Guțu din Mihăileni, Râșcani, care aleg războaie, țes cergi. Un grup de țesători din satul Gaidar, raionul Ceadâr-Lunga, au revigorat în ultimii ani practica de ales covoare în cadrul unui atelier deschis în Casa de Cultură. Acum 30-40 de ani, mai multe femei din sat au țesut covoare de tradiție moldovenească pentru Fabrica de Covoare din Ceadâr-Lunga. Beneficiind de un grant, lucrătorii din sistemul culturii au încurajat femeile să reia activitatea și acum ele țes covorașe tematice.

Dar cel mai reprezentativ colectiv al producătorilor de scoarțe lucrează la Centrul „Arta Rustica" din satul Clișova Nouă, raionul Orhei, sub conducerea doamnei Ecaterina Popescu. Colaborează cu atelierul și femei din satele vecine – Tabăra și Manta, bune cunoscătoare ale tradițiilor de țesut scoarțe „pe furate" sau „în chișcătură", cum numesc această tehnică țesătoarele din părțile Căușenilor. Acest atelier este dislocat în sediul fostei grădinițe de copii, dispune de spații și de utilaje adecvate. Apoi, doamna Ecaterina Popescu este cea mai bună cunoscătoare a vechilor tradiții de țesut, respectă proporțiile, coloritul, decorul scoarțelor consacrate și are aptitudini remarcabile în a coordona activitatea țesătoarelor. Colectivul și-a propus să reproducă cele mai importante scoarțe, ca valoare artistică, din patrimoniul național, și reușește să realizeze acest obiectiv cu atât mai mult că pentru a reproduce și coloritul specific, vopsesc lâna pentru țesut cu pigmenți naturali. Centrul „Arta Rustica" a demonstrat pentru doritori etapele devenirii unui covor, urzirea lui, întărirea bazei, alesul motivelor, prin utilizarea diverselor tehnici de țesut, inclusiv a

celor dispărute din uz.

Tinerii tapisieri de la Academia de Muzică, Teatru și Arte Plastice, și de la Universitatea Pedagogică de Stat „I. Creangă" au susținut, prin lucrările recente de tapiserie, compartimentul „Covorul contemporaneitate". Diversitatea tehnicilor și a materialelor utilizate de către studenți au făcut dovada dezvoltării prodigioase a tradițiilor artistice.

Ambasada Republicii Azerbaidjan în Republica Moldova, o țară cu tradiții milenare în arta țesutului, care a reușit să înscrie tehnicile de realizare a covorului azerbaidjan în Lista reprezentativă UNESCO a patrimoniului cultural imaterial al umanității, a reprezentat la târg „Covorul prieten". Distincțiile dintre tradiția covoarelor azere și românești este clară și ambele merită să fie recunoscute ca valori mondiale.

S-a bucurat de popularitate și „Covorul sentimental", prezentat de către public, pentru a pune în valoare comori moștenite în familie, care continuă să fie prețuite ca relicve. 18 posesori de țesături notorii ca valoare istorică, artistică, tehnică și-au prezentat moștenirea, între care au fost și piese demne de toată atenția specialiștilor.

Pentru a amplifica dimensiunile culturale ale târgului a avut loc lansarea cărții-album „Covoare basarabene. Din patrimoniul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală al Republicii Moldova/ Bessarabian carpets. The National Museum of Ethnography and Natural History of the Republic of Moldova", autor subsemnata, editată în anul 2013, la București, cu sprijinul financiar al Institutului Cultural Român. Domnul Academician Valeriu Matei, directorul Institutului Cultural Român „Mihai Eminescu" din Chișinău, a dăruit câte o carte fiecărei instituții muzeale prezente la târg.

În scenariul târgului s-a mai desfășurat un eveniment important. Artiștii, interpreți de folclor, care au susținut coloana sonoră a evenimentului printr-un repertoriu bogat și-au prezentat ținutele, participând la Gala Portului Popular de Iarnă, ediția a II-a. Gala a făcut o demonstrație pe podium a reușitelor și problemelor din acest domeniu, pentru a orienta spre valorile adevărate atât interpreții de folclor, cât și meșterii populari ce activează în domeniu.

Târgul a demonstrat că, în pofida înstrăinării continue a covoarelor, în republică există un bogat patrimoniu de scoarțe vechi, aflat atât în gestiunea muzeelor, cât și în proprietatea familiilor, că tradițiile artistice de altădată sunt continuate de grupuri restrânse de țesători ce activează în vechile vetre de țesut covoare și că acestea continuă să producă diferite tipuri de covoare, începând de la cele care reprezintă fondul de aur al tradiției basarabene și încheind cu cele florale sau tematice, de expresie mai tardivă. În acest context s-au discutat problemele colportate de domeniu, întâi de toate, lipsa restauratorilor de covoare, condițiile neadecvate de conservare a acestor bunuri în instituțiile muzeale, modalitățile de îmbinare a tradiției cu tapiseria modernă, perspectivele perpetuării acestui patrimoniu în sfera educațională și a dezvoltării turismului.

Varvara BUZILĂ,
Doctor, conferențiar universitar,
Președintele Comisiei Naționale
pentru Salvgardarea Patrimoniului Cultural Imaterial

MASA ROTUNDĂ „MINORITĂȚILE BASARABIEI. ISTORII TRANSNAȚIONALE”

La 8 aprilie 2015, în cadrul Facultății de Istorie și Filozofie (USM), s-a desfășurat masa rotundă cu genericul „**Minoritățile Basarabiei. Istorii transnaționale**”. Evenimentul, organizat de Facultatea de Istorie și Filosofie, împreună cu Societatea Științifică a Bulgariștilor din Republica Moldova, a reunit profesori, doctoranzi și studenți, a fost moderat de lector univ. Igor Bercu.

În cadrul mesei rotunde au fost prezentate investigațiile recente despre minoritățile naționale din Basarabia. În cuvântul său de salut, Decanul facultății, Dr., conf. univ. Ion Gumenâi, a menționat importanța studiilor în acest domeniu, trecând în revistă mai multe lucrări publicate în ultima perioadă, care abordează istoria și cultura bulgarilor basarabeni. Studenții au fost îndemnați să se ghideze de aceste lucrări în cercetările lor pentru tezele de licență, masterat și doctorat.

O noutate editorială care, de fapt, a și prilejuit organizarea evenimentului, este cartea *Emigrarea în Brazilia: bulgarii basarabeni și găgăuzii (Имиграцията в Бразилия: Бесарабските българи и гагаузи),* София: ДАБЧ, 2014, semnată de istoricul brazilian Jeorje Kosikov. Autorul a prezentat o temă puțin cercetată la noi: emigrarea bulgarilor și găgăuzilor basarabeni în Brazilia, în anii 20-30 ai sec. XX. Lucrarea conține diverse izvoare de arhivă (documente și fotografii), materiale culese în timpul cercetărilor de teren, prin anchetarea a 53 de familii bulgare și găgăuze. Este prezentată viața lor în „Lumea Nouă” și suferințele pe care le-au îndurat pe plantațiile de cafea. O atenție deosebită este acordată istoriei și genealogiei (este reconstituit arborele genealogic) unor familii bulgare și găgăuze din Brazilia. Președintele Societății Științifice de Bulgaristică, Prof., dr. hab Nicolai Cervencov, redactorul științific al acestei monografii, a prezentat date despre J. Kosikov și a enumerat izvoarele care au servit drept sursă de inspirație pentru autorul cărții. Recenzentul lucrării, Dr. Ivan Duminica, a prezentat rezumativ conținutul cărții, aspectele inedite, dar și golurile științifice lăsate de autor. A urmat o sesiune de întrebări și răspunsuri despre conținutul cărții.

În continuare, Prof. Dr. Nicolai Cervencov a donat în fondul Bibliotecii Centrale Universitare cărțile editate în cadrul Societății de Bulgaristică în ultimele două decenii. În aceste cărți găsim abordate subiecte privind relațiile moldo-bulgare, istoria coloniilor bulgare din Basarabia, dezvoltarea spirituală și social-economică a comunității bulgare, precum și aportul lor în eliberarea Bulgariei. Între volumele donate se regăsesc următoarele lucrări:

Кайряк П. Тараклия и Тараклийци (Caireac P. *Taraclia și Taraclienii*). Съставители Н. Червенков и И. Думиника. Кишинев: „S.Ș.B.”, 2014. 256 с.

Бесарабските българи: история, култура и език (*Bulgarii basarabeni: istorie, cultură și limbă.* Alcătuitor I. Duminica; red. șt. N. Cervencov) (25-годишнина на групата „Етнология на българите” в Центъра по етнология на Института за културно наследство, АНМ и 20-годишнина на Научното дружество на българистите в Република Молдова). Съставител И. Думиника. Науч. ред. Николай Червенков. Кишинев: „S.Ș.B.”, 2014. 420 с.

Червенков Н., Думиника И. Тараклии – 200 лет (Cervencov N. Duminica I. *Taraclia – 200 de ani*). Том I (1813–1940). Кишинев: „Cu drag”, 2013. 608 с.

Червенков Н. Петро-Павловская церковь села Чийшия (Городнее) (Cercencov N. *Biserica Sf. Petru și Pavel din satul Ciișia (Gorodnee)*). Кишинев: „S.Ș.B.”, 2013. 240 с.

България: метрополия и диаспора (*Bulgaria: metropolie și diaspora.* Alcătuitor I. Duminica; red. șt. K. Kalcev). Сборник по случай 65-годишнината на д.и.н. Николай Червенков. Науч. ред. К. Калчев. Кишинев: „S.Ș.B.”, 2013. 480 с.

Думиника И. Храм Успения Божией Матери села Кирсово. Исторические аспекты (Duminica I. *Biserica „Adormirii Maicii Domnului”. Aspecte isorice*). Науч. ред. Н. Червенков. Кишинэу: Garomont-Studio SRL, 2012. 280 с.

Пасков И. Колибабовка. Болгарское село на севере Буджака (Pascov I. *Colibabovca – un sat bulgar din nordul Bugeacului*). Науч. ред. Н. Червенков. Кишинев: „S.Ș.B.”, 2011. 455 с.

Relațiile moldo-bulgare: Personalități marcante. Învățământ și știință / Молдовско-български връзки: Бележите личности. Образование и наука. Red. resp. N. Cervencov. Cahul: „S.Ș.B.”, 2011. 321 p.

Безсмъртието на Васил Левски (*Nemurirea lui Vasul Levski.* Red. resp. N. Cervencov). (Сборник с доклади от Международната научна конференция, проведена на 12 юни 2007 г. в ТДУ по случай 170-годишнината от рождението на Апостола). Отг. ред. Н. Червенков. Кишинев: „S.Ș.B.”, 2008. 168 с.

Болгары Молдовы и Украины: вторая половина XVIII в. – 1995 г. Библиографический указатель литературы (*Bulgarii din Moldova și Ucraina: a doua jum. sec. XVIII – 1995. Indice bibliografic.* Alcătuitori: I. Grec, E. Celac, N. Cervencov, I. Șpac). Составители: И. Грек, Е. Челак, Н. Червенков, И. Шпак. Науч. ред. Н. Червенков. Кишинев: „S.Ș.B.”, 2003. 667 с.

La rândul său, dl Igor Bercu a menționat și importanța cercetărilor ce țin de istoria germanilor din Basarabia, subliniind că în bibliotecile noastre practic lipsesc cărțile la subiectul respectiv. În acest context, a fost prezentată donația de carte în limba germană a Institutului de Istorie și Cultură a Germanilor din Estul Europei (IKGS) a Universității Ludwig-Maximilian din München. Peste 180 de titluri de carte – monografii, broșuri, reviste - în valoare de 1800 euro, vin să completeze golul din biblioteca universitară. Donația a fost negociată de Dr., conf. univ. Svetlana Suveică, bursieră a IKGS în februarie a.c. Dnei a expediat o scrisoare de salut, în care și-a arătat speranța că aceste cărți își vor găsi cititorul în rândul studenților, dar și a cercetătorilor.

Donația adusă de dr. S. Suveică a fost divizată în 8 categorii, după tipul și tematica publicațiilor:

1. Wissenschaftliche Reihe (Literatur- und Sprachgeschichte, Editionen).

Prima categorie include monografiile și studiile colective, dedicate literaturii germane și istoriei limbii germane dezvoltate în rândul grupurilor minorității germane care a populat Europa de Est. Aceasta conține 45 de ediții de carte ale IKGS, apărute începând cu anul 1967 și până în 2011.

2. Wissenschaftliche Reihe (Geschichte und Zeitgeschichte, Literatur- und Sprachgeschichte).

A doua categorie de publicații sunt monografiile și studiile colective, dedicate istoriei moderne și contemporane, literaturii și istoriei limbii germanilor din estul Europei care au ieșit de sub tipar, sub egida IKGS, începând cu anul 1953. Donația cuprinde 76 de ediții din anii 1954-2013.

3. Errinerungen und Quellen

Cea de-a treia categorie de publicații face parte din seria Amintiri și izvoare. Cele 11 titluri de carte descriu amintiri ale germanilor care au emigrat din Estul Europei în diferite perioade de timp, descriu patria de odinioară – cea din Banat, Galiția, Transilvania,

experienţe din perioada Primului şi celui de-al Doilea Război Mondial, precum şi (re)găsirea Patriei-mamă, Germania. Bunăoară, memoriile lui Hermann Binder (*Aufzeichnungen aus Transnistrien* – Amintiri din Transnistria, 1942), se referă la experienţele personale dureroase din perioada când Guvernământul Transnistriei devenise lagăr de exterminare a evreilor, deportaţi aici din toate colţurile României.

4. Kleine Suedost-Reihe.

Seria include 11 broşuri dedicate unor subiecte mai înguste, precum secvenţe din istoria României, în general, şi istoria Banatului, în special, precum şi schiţe biografice.

5. Miscellanea.

Seria include 4 studii generale despre soarta germanilor din Estul Europei.

6. Danubiana Carpathica.

Seria include *Anuarul Institutului de Istorie şi Cultură a Germanilor din Estul Europei* din ultimii 7 ani, 2007-2013.

7. Spiegelungen.

Seria conţine revista trimestrială a IKGS, cu aceeaşi denumire, pentru anii 2008-2014.

8. Blickwechsel.

Din ultima serie face parte revista *Blickwechsel,* pentru anii 2013 şi 2014, ultima fiind dedicată comemorării unui centenar de la începutul Primul Război Mondial, 1914-2014.

Nouă ne rămâne să sperăm că, în continuare, se vor organiza conferinţe şi mese rotunde bi- sau trilaterale, urmărind apropierea dintre etniile conlocuitoare pe teritoriul Republicii Moldova. După părerea noastră, aceasta se va putea realiza şi prin cunoaşterea istoriei şi culturii popoarelor cu care ne intersectăm zi de zi. Acest rol important îi revine şi Muzeului de Etnografie şi Istorie Naturală care, prin cercetarea culturii (tradiţiilor calendaristice, vieţii materiale şi spirituale) minorităţilor naţionale (bulgari, găgăuzi, romi, ucraineni, ruşi, evrei etc.), contribuie la acumularea, conservarea şi răspândirea informaţiei despre particularităţile culturii acestor etnii.

Ivan DUMINICA,
Doctor în istorie, cercetător ştiinţific,
Institutul Patrimoniului Cultural al AŞM

CONFERINȚA ȘTIINȚIFICĂ INTERNAȚIONALĂ „PROBLEME ACTUALE ALE ARHEOLOGIEI, ETNOLOGIEI ȘI STUDIULUI ARTELOR”.

Conferința științifică internațională „Problemele actuale ale arheologiei, etnologiei și studiului artelor”, ediția a VII-a, s-a desfășurat la Chișinău, în blocul central al Academiei de Științe a Moldovei, în perioada 26-28 mai 2015. Evenimentul a fost organizat de către Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM în parteneriat cu Agenția Națională Arheologică (Chișinău), Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan” (București, România) și Complexul Muzeal „Moldova” (Iași, România). Comitetul organizatoric al manifestării a inclus specialiști consacrați în domeniile etnologiei, culturologiei, studiul artelor și arheologiei: *președinte* – dr. hab. Victor Ghilaș, *vicepreședinte* – dr. Vlad Vornic, *membrii* – dr. hab. Oleg Levițki, dr. hab. Tudor Stavilă, dr. Constantin Spânu, dr. Svetlana Procop, dr. Liliana Condraticova, dr. Violeta Tipa, Ghenadie și Livia Sârbu, Radu Postolachi, Valentina Țiței. Este foarte important faptul că organizatorii conferinței au depus eforturi pentru a edita rezumatele comunicărilor (cu titlul asemănător celui al genericului conferinței) prezentate în cadrul acestei manifestări științifice. În majoritatea cazurilor, rezumatele au fost publicate în limba română, în așa fel făcând accesibile cercetările etnologilor de la noi pentru colegii din întregul spațiu românesc. O să menționez că tânăra generație de cercetători a fost motivată pentru continuarea parcursului lor în domeniul științei prin diplome de participare oferite de conducerea Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Programul conferinței s-a desfășurat în cadrul a patru secții: Arheologie, Patrimoniul etnologic: cunoaștere prin cercetare, Arte vizuale și Arte audiovizuale. La ședința plenară au fost rostite cinci comunicări. Cunoscutul arheolog din Republica Moldova, dr. Vlad Vornic, a prezentat publicului rezultatele cercetării referitoare la cuptoarele de olărie medievală, care au fost descoperite în 2013 în satul Vorniceni, raionul Strășeni. Ipoteza generală a autorului constă în faptul că, prin conservarea acestor situri arheologice, va fi adusă contribuția la dezvoltarea atitudinii *pro patrimonio* a tinerei generații. La rândul său, dr. hab. Ana-Maria Plămădeală a abordat creația lui Emil Loteanu din anii 70 ai secolului trecut, atunci când regizorul moldovean s-a refugiat la Moscova. Cercetătorul din România dr. Eugen Nicolae în premieră a abordat maniera în care procesul de formare a statului moldovenesc medieval se reflectă în descoperirile monetare din spațiul pruto-nistrean. Oaspetele Universității Naționale din Cernăuți, Ucraina, dr. Alexandr Kojoleanko a vorbit despre istoriografia cercetărilor asupra problemelor legate de obiceiurile calendaristice ale moldovenilor și ucrainenilor din nordul Republicii Moldova și nordul Bucovinei. Ultima comunicare, a dr. Lilianei Condraticova, era direcționată spre atragerea atenției cercetătorilor asupra valorii istorice și artistice a podoabelor de cult din patrimoniul mănăstirilor din țara noastră.

Privind specificul tematic al prezentei reviste, în continuare ne vom opri la comunicările ce țin mai mult de domeniul istoriei și etnologiei minorităților etnice din Republica Moldova.

Întâi de toate trebuie menționată comunicarea, după părerea noastră, importantă a dr. Olga Luchianeț (Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală), care a reflectat asupra aspectului metodologic în cercetarea istoriei etnografiei. O atenție deosebită a fost acordată influenței centrelor științifice din Rusia și România asupra investigațiilor etnografice în Basarabia pe parcursul secolelor.

A trezit interes și, ca urmare, discuții, comunicarea dr. Valentina Ursu (Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”) despre valorificarea patrimoniului etnografic în sistemul

educațional preuniversitar prin activități extracurriculare. Participanții au împărtășit experiențele lor prin care, în școlile minorităților naționale, elevilor le sunt predate lecții ce țin de obiceiurile popoarelor din care fac parte. Toți au opinat unanim că este necesară elaborarea unui manual școlar, care ar include principalele momente din istoria și cultura etniilor conlocuitoare din Republica Moldova.

Un loc important în cercetările specialiștilor a ocupat tema privind tradițiile și obiceiurile ***ucrainenilor*** din nordul Republicii Moldova. Tatiana Bedonca-Cugal (Universitatea de Stat „A. Russo" din Bălți) a vorbit despre nunțile tradiționale ale ucrainenilor din nordul țării noastre. Vorbitoarea a menționat că locuirea compactă a acestei etnii a favorizat păstrarea obiceiurilor de nuntă, în același timp, contactele interetnice active cu populația moldovenească au influențat componentele structural-funcționale ale acestui obicei. Dr. Victor Cojuhari (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM) a prezentat istoriografia problemei referitor la portul popular al ucrainenilor din Moldova. În acest sens, au fost menționate lucrările istoricilor și etnografilor precum: L. Berg, P. Nesterovski, G. Screbyi, V. Zelenciuc, N. Kalașnikova ș.a. Cercetătorul ajunge la concluzia că, în ultimul timp, se simte necesitatea unui studiu cuprinzător, care ar include formarea și tehnologia confecționării și caracteristicile specifice ale portului popular al acestei etnii. Subiectul istoriografic a fost continuat de către colegii din Bucovina: dr. hab. Gheorghii Kojoleanko și dr. Alexandr Kojoleanko (Universitatea Națională din Cernăuți, Ucraina). Primul a abordat creația academicianului Constantin Popovici prin prisma lucrărilor lui de etnografie și folclor, iar al doilea a evidențiat cercetări care au reflectat obiceiurile calendaristice ale ucrainenilor și moldovenilor din nordul Republicii Moldova și nordul Bucovinei. Învățătoarea de la Gimnaziul „T. Șevcenko" din Chișinău, Irina Dercaci, a vorbit despre variabilitatea obiceiului „Malanca", care este un ecou al credințelor păgâne cosmogonice ale slavilor și ale stratificării vieții sociale de mai târziu. După autoare, la ucraineni cele mai populare măști antropomorfice sunt „Malanca", „Vasile", „Moșneagul", „Baba", „Țiganul", „Evreul", „Dracul" și altele. Se întâlnesc și personaje exotice, de exemplu „Chinezii".

A fost abordat subiectul legat de trecutul și prezentul etnicilor ***ruși***. Olga Garusova (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM) a prezentat publicului metode cu ajutorul cărora poate fi înlesnită studierea fenomenului diasporei ruse în România interbelică (Vechiul Regat). După ea, cea mai potrivită în acest sens poate fi metoda comparativ-tipologică, care permite istoricilor să analizeze starea și mentalitatea emigrației ruse în România și specificul ei în contextul emigrației ruse în general. La rândul său, dr. Constantin Șișcan (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM) a abordat subiectul legat de valorile familiei prin prisma literaturii de expresie rusă din Republica Moldova. O atenție detaliată se acordă lucrării pictorului-florist Eleonora Meșcereakova „Mesheryakovy. Nasledie. Semeiniy albom" (2010). În lucrările pictoriței, care se întâlnesc în paginile cărții menționate, dl Șișcan depistează valori familiale precum: bunătatea, dragostea pentru oameni de natură. Despre simbolurile în folclorul rus din țara noastră a menționat dr. Tatiana Zaicovschi (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM). După autoare, simbolurile permiteau oamenilor să transmită diferite idei despre sine și despre natură. Drept exemplu au fost date fragmente din cântecele rusești, din care aflăm că pescuitul în Dunăre simbolizează căsătoria (dragostea), munții abrupți semnifică dificultățile și tristețea provocată de acestea etc.

Ca și în anii precedenți, a fost pe larg prezentat subiectul istoriei și tradițiilor ***găgăuzilor*** de la noi. Cercetătorul de la Institutul de Istorie al AȘM, dr. Sergiu Bacalov, a prezentat rezultatele investigațiilor sale preventive, care la etapa actuală îi permit să

concluzioneze că, la baza formării etniei găgăuze, au stat și vlahi nord-dunăreni (moldoveni și munteni). În ideea sa, cercetătorul se bazează pe faptul că religia creștină a ambelor popoare a favorizat mixajul dintre ei. Aici se mai adaugă faptul că, actualmente, între găgăuzii din Comrat și Cazaclia, se regăsesc purtătorii numelui „Vlah". Dr. hab. Elizaveta Cvilincova (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM) a analizat subiectul reflectării cultului calului în viziunile tradiționale și obiceiurile găgăuzilor. Prezintă interes concluzia că, la baza acestui cult la găgăuzi, se află interdicția rituală de a folosi în alimentație carnea de cal și întrebuințarea diferitor metode populare de tratare a oamenilor cu obiectele aflate în contact cu acest animal. Mai aflăm că, la găgăuzi, calul reprezintă simbolul fertilității, masculinității și forței. La rândul său, dr. Vitalii Sârf (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM) a prezentat rezultatele cercetărilor sale despre personajele demonice în basmele găgăuze. Aflăm că acestea sunt: Dev (demon), Cadi-Babusu (vrăjitoarea rea, crudă și răzbunătoarea, zgripțuroaica cu părul lung), Rusaliile (ființe mitologice, răufăcătoare), Tepegöz (o ființă demonică cu un ochi în creștetul capului) etc. Un interes deosebit îl prezintă și comunicarea dr. Dianei Nicoglo (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM) care a vorbit despre miturile etnogenetice ale găgăuzilor. După autoare, acest fenomen este caracteristic națiunii în formare. Aflăm că creatorii miturilor sunt intelectualii locali care, în ipotezele lor, depistează „unii strămoși celebri", înaintează teze privind originea poporului, vechimea limbii, a scrisului și a culturii în general. Despre etapele desfășurării nunții la găgăuzi a vorbit în detaliu dr. Evdochia Soroceanu (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM). Tot atunci a fost prezentat un bogat material fotografic, pe care autoarea l-a acumulat în cadrul cercetărilor de teren.

S-au bucurat de atenția cercetătorilor și ***bulgarii*** din sudul republicii. Dr. Ivan Duminica (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM) a prezentat materiale inedite referitoare la Vasili Manoilov, preotul din colonia Chirsovo, județul Bender. Anume de numele acestui cărturar este legată transcrierea în 1841 a manuscrisului călugărului Paisie din Hilandar „Istoria slavo-bulgară". Doctoranda de la Institutul de Istorie al AȘM Svetlana Dochina a vorbit publicului despre rolul spiritual al mamei în familiile emigranților bulgari din sudul Basarabiei (sec. XIX –înc. sec. XX). Dr. Nadejda Cara (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM) a abordat un subiect inedit în bulgaristica moldovenească. Cercetătoarea a analizat antroponimele (nume proprii de persoane) în cântecele folclorului bulgăresc. Rezultatele investigației au arătat că, după arealul de repartiție, numele descoperite în diasporă provin în mai mare parte din estul, nord-estul și sud-estul Bulgariei. Alexandr Covalov (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM) a vorbit despre semnele particulare și proverbele din calendarul popular al bulgarilor basarabeni, care reflectă observațiile populației asupra fenomenelor naturii și asupra ciclurilor sărbătorilor de muncă în viața cotidiană a țăranului.

Problemele comunității ***rrome*** au fost abordate în lucrarea dr. Natalia Caunova (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM). Autoarea a vorbit despre instruirea reprezentanților acestei comunități în societatea multiculturală. În opinia cercetătoarei, dificultățile care apar în procesul de instruire a rromilor, se datorează faptului că autoritățile nu iau în considerație specificul etno-social al etniei date și caracteristicile culturii lor tradiționale. Dr. Svetlana Procop (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM) a reflectat tema reprezentării imaginii rromilor (Tema țigănească) în proza rusă din secolul al XIX-lea. Aproape de acest subiect este și comunicarea cercetătoarei Alina Știrbu (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM) care a analizat presa noastră contemporană în vederea depistării stereotipurilor referitoare la rromi, dar și a atitudinii jurnaliștilor față de această

minoritate etnică. A trezit interes publicului investigația dr. hab. Veaceslav Stepanov, despre practicile de înmormântare și pomenire la țiganii din Otaci. Interesant este faptul că membrii acestei comunități înmormântează răposatul numai la 14-30 de zile după stingerea lui din viața. Aceasta se explică prin faptul că, în perioada dată, rudele lui construiesc o criptă. Astfel se fac baruri cu băuturi spirtoase și se pun în criptă o varietate de accesorii cotidiene. Este fixat chiar și cazul când rudele asigură electricitate în cripte, care arde când ei vin la cimitir.

Despre ***lipoveni*** a prezentat comunicarea dr. Natalia Dușacova (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM). Cercetătoarea a vorbit despre experiența sa de creare a bazei de date informaționale sub denumirea „Locuința lipovenilor și necrasovților: practici tradiționale, rituri și reprezentări mitologice". Această bază de date include fragmente ale interviurilor acumulate în diferite microgrupuri de lipoveni și necrasovți din Republica Moldova, România (județul Tulcea), Ucraina de sud și Rusia (în total, 225 de unități de text).

Deja de mulți ani comunitatea ***armeană*** de la noi este studiată cu succes de dr. Lidia Prisac (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM). Autoarea a prezentat un material inedit despre Liceul particular mixt armenesc din Chișinău, numit „Vardananț", care a activat în perioada anilor 1918-1925. Cu lux de amănunte este prezentat istoricul activității didactice a corpului profesoral (40 de învățători) al acestei instituții de învățământ.

Trecutul ***polonezilor*** din RASSM a fost abordat de dr. Oleg Galușcenco (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM), care a prezentat datele statistice ale recensămintelor sovietice referitoare la numărul acestei etnii în anii 20-30 ai sec. XX.

Despre cimitirele comunității ***evreiești*** din Basarabia a vorbit dr. Irina Șihova (Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM), care a prezentat un proiect de lungă durată, pe care vorbitoarea și-a propus să-l realizeze. În afară de cimitirele cunoscute, au fost depistate cimitire părăsite și deja uitate. Cercetătoarea își propune să alcătuiască un catalog al mormintelor vechi. În acest context, îmi exprim speranța că în viitor vor fi publicate mai multe lucrări în domeniul iudaisticei istorice, care vor aborda mai profund rolul important și indiscutabil al comunității evreiești în istoria Basarabiei.

Ivan DUMINICA,
Doctor în istorie, cercetător științific,
Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM

CERCETAREA ŞI VALORIFICAREA CULTURII MEDIEVALE ROMÂNEŞTI (IN MEMORIAM VALENTINA PELIN, LA 65 DE ANI DE LA NAŞTERE)

Sub acest generic, la 29 septembrie 2015, în incinta Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, s-a desfăşurat conferinţa comemorativă, dedicată Valentinei Pelin (1950-2006), remarcabil exeget al vechiului scris românesc. Evenimentul a fost organizat de Institutul de Istorie al Academiei de Ştiinţe a Moldovei, în particular de soţii Andrei şi Valentina Eşanu, legaţi de Valentina Pelin printr-o îndelungată prietenie şi colaborare, în cadrul sectorului „Istoria Culturii". În cadrul conferinţei au luat cuvântul acad. Andrei Eşanu şi Valentina Eşanu, dr. Silvia Corlăteanu-Granciuc (moderatoare), cercetători de la Institutul de Istorie şi Institutul de Filologie al AŞM, colegi de serviciu, prieteni şi rude ale răposatei.

În deschiderea şedinţei Andrei Eşanu a prezentat, din biblioteca personală, o serie de volume şi articole ale Valentinei Pelin, plasând-o printre cei mai avizaţi cunoscători ai manuscriselor şi cărţii vechi româneşti: lucrări de autor – *Catalogul general al manuscriselor moldoveneşti păstrate în URSS. Colecţia bibliotecii mănăstirii Noul-Neamţ (sec. XIV-XIX)* (Chişinău, 1989); Sf. Paisie de la Neamţ, *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti* (2 vol., Chişinău, 1998-1999); *Paisianismul în contextul cultural şi spiritual sud-est şi est-european (sec. XVIII-XIX)* (Chişinău, 2014); volume pregătite în colaborare – *Mănăstirea Căpriana. Sec. XV-XX. Studiu istoric, documente şi materiale* (coord. A. Eşanu, Chişinău, 2002); *Catalogul general al manuscriselor slavo-ruse păstrate în Rusia, CSI şi ţările baltice. Sec. XIV* (fasc. 1, Moscova, 2002; în limba rusă); *Actele domnilor Moldovei privind primirea şi stabilirea bulgarilor în Moldova în anii 1790-1810* (Yambol, 2005; în limba bulgară); studii publicate în reviste din Republica Moldova şi România (*Cugetul, Revista de Istorie a Moldovei, Revue des Etudes Sud-Est Européennes, Analele Putnei*), în diverse culegeri tematice (*Valori şi tradiţii culturale în Moldova,* Chişinău, 1993; *Românii în reînnoirea isihastă,* Iaşi, 1997; *Paisij, lo starec,* Comunitá di Bose, 1997).

Prin activitatea sa ştiinţifică, bazată pe o bogată documentare şi izvoare inedite, închinată preponderent şcolii de cărturari ai Sfântului Paisie de la Neamţ (1722-1794), Valentina Pelin rămâne prezentă spiritual între savanţii preocupaţi de cultura românească medievală. O dovadă elocventă, în acest sens, sunt numeroasele menţiuni ale numelui său în repertoriul acad. Virgil Cândea, consacrat mărturiilor româneşti în colecţii din străinătate. În prefaţa la o nouă ediţie a acestui impunător catalog, Ioana Feodorov, fiica autorului, notează: „Este pentru noi o mare bucurie să putem scoate la lumină rezultatele nepublicate până azi ale cercetărilor Valentinei Pelin, desfăşurate timp de mai multe decenii cu inegalabilă râvnă şi pricepere" (V. Cândea, *Mărturii româneşti peste hotare.* Serie nouă, IV, Bucureşti, 2012, p. VI). Într-un alt volum apărut recent, care cuprinde opere paisiene, neobositul editor şi traducător Ioan I. Ică Jr. exprimă „din partea unui teolog şi elenist sibian un omagiu postum regretatului filolog şi slavist care a fost cercetătoarea Valentina Pelin plecată înainte de vreme la Domnul" (Sf. Paisie de la Neamţ, *Autobiografia şi Vieţile unui stareţ, urmate de Aşezăminte şi alte texte,* ediţia a III-a, Sibiu, 2015, p. 102).

În comunicarea sa, Valentina Eşanu a prezentat cronologic reperele vieţii şi carierei ştiinţifice a omagiatei. Valentina Pelin s-a născut la 1 august 1950 în satul Pârjota, raionul Râşcani, în familia lui Simeon şi Maria Pelin. A urmat şcoala medie din satul natal, apoi Facultatea de Filologie a Universităţii de Stat din Chişinău, absolvind-o în 1972. A activat ca profesoară de limbă şi literatură română în localităţile Scumpia, Izvoare şi Bulhac, raionul Făleşti (1972-1976), paleograf superior la Arhiva de Stat a RSS Moldoveneşti

(1976-1986), cercetătoare la Institutul de Lingvistică (1986-2001), ulterior la Institutul de Istorie al AȘM (2001-2006). În anul 1997, la Universitatea din București, a susținut teza de doctor *Bibliotecile mănăstirilor Neamț și Noul-Neamț în contextul culturii românești. Studii și texte (sec. XV-XIX),* la specialitatea „Cultură comparată europeană modernă – istoria mentalităților". L-a avut în calitate de conducător științific pe Alexandru Duțu, iar referent – pe Virgil Cândea, autorități notorii în studiile de istorie a culturii.

29.09.2015. *De la stânga la dreapta: Nicolae Pelin (fratele), Simion Pelin(tatăl), acad. Andrei Eșanu, dr. Silvia Corlăteanu-Granciuc.*

29.09.2015. *De la stânga la dreapta: dr. Silvia Corlăteanu-Granciuc, Valentina Eșanu, Antonina Berzoi; în planul doi: dr. Sergiu Bacalov.*

Cercetătoarea de la Chișinău s-a impus în lumea savantă prin munca asiduă, îndelungată de studiere a cărților manuscrise care au circulat în spațiul românesc pe parcursul sec. XIII-XIX. A prezentat comunicări la conferințe științifice din România, Italia, Grecia, Polonia, stabilind contacte și relații de prietenie cu specialiști de marcă în domeniile paleografiei, codicologiei și culturii medievale (Paul și Zamfira Mihail, Leon Șimanschi, Anthony-Emil N. Tachiaos, Pavlina Bojčeva, Ewa Koćoj ș.a.). Pentru contribuțiile remarcabile la valorificarea patrimoniului național, în 1997, i s-a conferit medalia UNESCO. Între proiectele sale de creație, rămase nefinalizate, aflăm o monografie consacrată Mănăstirii Neamț, un catalog al bibliotecilor mănăstirilor Neamț și Noul-Neamț, o nouă ediție a cronicilor slavo-române din sec. XV-XVI. Însă o boală necruțătoare i-a curmat destinul la 10 iulie 2006. Valentina Pelin este înmormântată la Cimitirul „Sfântul Lazăr" din Chișinău.

În comunicarea sa, *Despre vechimea manuscrisului slavonesc al Sf. Grigore Palama din colecțiile arhivelor din Chișinău (sec. XV),* Dr. Maria Danilov (Institutul de Istorie) reia parțial titlul unui amplu studiu al regretatei Valentina Pelin (*Despre vechimea unor manuscrise ale operei „Varlaam și Ioasaf"*), revenind la preocupările răposatei pentru circulația scrierilor teologice bizantine în spațiul românesc. Manuscrisul adus în discuție, păstrat la Arhiva Națională a Republicii Moldova, cuprinde opere atribuite Sf. Dionisie Areopagitul (sec. I-II), precum și ale Sf. Grigorie Palama (1294-1357), ultimele – din ciclul disputelor trinitare cu învățatul Varlaam din Calabria. Manuscrisul reprezintă copia unei traduceri în limba slavonă, de redacție sârbească, originalul căreia nu s-a păstrat integral. Exemplarul de la Chișinău constituie o versiune apropiată de traducerea slavonă originală, servind și în calitate de prototip pentru cópiile aceleași lucrări din sec. XVI-XVII.

***29.09.2015**. De la stânga la dreapta: dr. Ion Negrei, dr. hab., membru-corespondent al AŞM Demir Dragnev, dr. hab. Ion Chirtoagă.*

În catalogul său V. Pelin stabileşte datarea exactă a manuscrisului respectiv (anii 1484/1494), acesta devenind cunoscut şi apreciat de specialiştii de peste hotare.

Îndrumat de Valentina Pelin, dr. Igor Cereteu (Institutul de Istorie) a publicat de-a lungul timpului un şir de studii şi repertorii ale patrimoniului de carte veche bisericească din Republica Moldova. În cadrul sesiunii, vorbitorul a prezentat date despre biblioteca Mănăstirii Răciula. De la ultima inventariere a cărţilor din acest sfânt lăcaş, efectuată de istoricul P. Constantinescu-Iaşi (1892-1977) în perioada interbelică, vorbitorul constată că unele ediţii fie au dispărut, fie se regăsesc în colecţiile altor aşezăminte monahale (Frumoasa, Noul-Neamţ). Printre cărţile de valoare bibliofilă, păstrate actualmente la Răciula, se numără *Catavasierul de la Blaj* (1793), *Catavasierul de la Iaşi* (publicat de tipograful Mihail Strilbiţchi), *Proloagele* de la Mănăstirea Neamţ (1854-1855).

Cunoscând îndeaproape activitatea şi moştenirea ştiinţifică a cercetătoarei, Andrei Eşanu a evocat câteva dintre studiile fundamentale ale Valentinei Pelin. Astfel, în lucrarea consacrată manuscriselor romanului *Varlaam şi Ioasaf,* autoarea sugera că versiunea slavonă a scrierii, datând din anii 60-70 ai sec. XIV, de la Arhiva Naţională a Republicii Moldova provine din şcoala de cărturari în care s-a format copistul şi caligraful Gavriil Uric (prima jumătate a sec. XV), întemeietorul şcolii moldoveneşti de miniatură. Urmând investigaţiile istoricului literar Lazăr Ciobanu (1932-2008), V. Pelin examinează două versiuni rezumative ale acestei cărţi populare, în limba română, aflate astăzi în fondurile Muzeului Naţional de Literatură „Mihail Kogălniceanu”, respectiv, în biblioteca Universităţii de Stat din Moldova. Autoarea conchide că textul romanului reprezintă traducerea ierodiaconului Ştefan, unul dintre ucenicii starețului Paisie Velicikovski, realizată la răscrucea sec. XVIII-XIX.

În anul 2004, cu prilejul comemorării a 500 de ani de la trecerea în nemurire a lui Ştefan cel Mare, a fost larg mediatizată „descoperirea” surprinzătoare a anului naşterii voievodului. Istoricul şi paleograful Aleksandru Nichitici (Chişinău) declarase că a identificat în Biblioteca Academiei de Ştiinţe a Ucrainei (Kiev) două manuscrise, anterior necunoscute, pe care le atribuia lui Nicolae Milescu Spătaru (1636-1708). Primul conţine un *Lexicon greco-slavo-moldo-latin*, iar al doilea – un cronograf, din care rezultă că Ştefan Vodă s-ar fi născut în anul 1429. Preşedintele de atunci al Republicii Moldova, Vladimir Voronin, a avut până şi o întrevedere personală cu Al. Nichitici, dispunând alocarea mijloacelor financiare pentru a pune în valoare materialele nominalizate (însă nu au mai văzut lumina tiparului). La rândul său, examinând personal filigranele şi însemnările marginale din aceste manuscrise, Valentina Pelin conchide că ambele datează de la sfârşitul sec. XVIII, fiind mult posterioare epocii lui Milescu Spătaru. Fragmentul referitor la Ştefan cel Mare reprezintă o interpolare anonimă în *Cronograful* logofătului Pătraşcu

Danovici (a doua jumătate a sec. XVII), tradus în română după surse greceşti, intitulată: „În ce chip au mers Ştefan vodă la Ţarigrad întru agiutoriu grecilor". Autorul anonim menţiona, între altele, că „văzând Ştefan vodă că au tăet Petru vodă Aron, pe tatăl său, pe Bogdan vodă, şi temându-să ca să nu-l ta[i]e şi pe dânsul, că era tânăr numai de 22 de ani" (de unde s-a dedus anul său de naştere). După cum argumentează V. Pelin, interpolarea respectivă avea un caracter pur fantezist, urmărind a demonstra că Ţara Moldovei nu a lăsat fără susţinere Constantinopolul, centrul simbolic al creştinătăţii ortodoxe, în faţa asediului otoman din 1453.

O constantă a investigaţiilor Valentinei Pelin a reprezentat apelul la sursele primare, examinarea lor complexă şi reevaluarea contribuţiilor predecesorilor (între aceştia, medievişti notorii), semnalând erorile şi aducând precizări. Astfel, într-un amplu studiu, publicat postum, *Manuscrise din domnia lui Ştefan cel Mare,* autoarea face o retrospectivă critică a studiilor la temă, semnate de reputaţi istorici români (E. Turdeanu, R. Constantinescu ş.a.), aducând precizări valoroase privind datarea şi repertoriul manuscriselor copiate în epoca marelui domn. De asemenea, în monografia postumă *Paisianismul în contextul cultural şi spiritual sud-est şi est european,* pregătită în calitate de teză de doctor habilitat, cercetătoarea respinge concluzia celebrului slavist, basarabean de origine, Al. I. Iaţimirski (1873-1925), despre „renaşterea culturii slavone în Moldova" în vremea Sfântului Paisie Velicikovski. Analizând un vast material documentar, aflat în biblioteci din Republica Moldova, România, Ucraina şi Rusia, V. Pelin demonstrează că operele teologice traduse de şcoala paisiană în limba română deţin întâietate numerică şi cronologică. Ulterior, Sf. Paisie a utilizat textele româneşti pentru a corecta vechile traduceri slavone şi a tălmăci noi scrieri creştine, răspândite apoi în Rusia şi în alte ţări ortodoxe.

Nume notorii din domeniul ştiinţei, care au cunoscut-o personal pe Valentina Pelin, au adresat mesaje omagiale: Zamfira Mihail (Institutul de Studii Sud-Est Europene, Bucureşti) care, împreună cu tatăl său, preotul şi cărturarul basarabean Paul Mihail (1905-1994), i-au fost prieteni şi stele călăuzitoare; acad. Valeriu Pasat, elevul său din satul Scumpia; Alexandru Bantoş, directorul „Casei Limbii Române" de la Chişinău, coleg de facultate. Antonina Berzoi, fosta directoare a Arhivei Naţionale, sublinia că Valentina Pelin a reuşit, prin muncă şi tenacitate, să pună în valoare un fond de arhivă deosebit de dificil, cuprinzând scrieri religioase în slavonă, evitate de alţi angajaţi. Paradoxal, conducerea de atunci a arhivei, ostilă „cadrelor naţionale", a orientat-o pe acest făgaş, sperând că V. Pelin va eşua, după care îşi va abandona locul de muncă. O altă colegă de serviciu, dr. Silvia-Corlăteanu Granciuc (Institutul de Istorie) rememora ingeniozitatea cu care V. Pelin reuşise să descrie până şi documente otomane păstrate la Chişinău, expediind fotocopiile lor specialiştilor din republicile Asiei Centrale ale URSS.

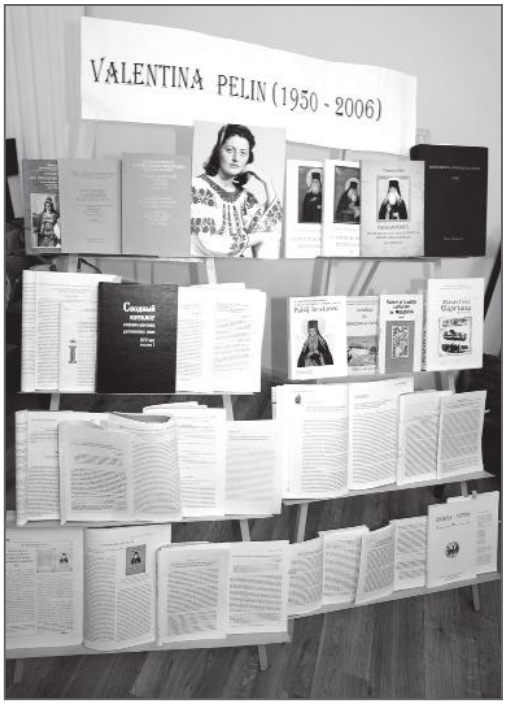
Dr. Galaction Verebceanu (Institutul de Filologie, AŞM), specializat în domeniul cărţilor populare româneşti, a evocat activitatea Valentinei Pelin la Institutul de Lingvistică, pe parcursul unui deceniu şi jumătate. Cercetătoarea prefera să examineze personal cărţile manuscrise, chiar dacă acestea fuseseră descrise anterior. Pentru a le data, una dintre cele mai dificile operaţii, nu se limita la filigranul hârtiei, dar lua în consideraţie şi particularităţile lingvistice ale textului. În acest sens V. Pelin a elaborat un ghid de descriere arheografică, iar catalogul său, dedicat manuscriselor de la Mănăstirea Noul Neamţ, rămâne o mostră de acribie ştiinţifică. Alături de alţi colegi de la Institut (I. Condrea, A. Savin, G. Verebceanu), autoarea a pregătit şi al doilea volum al catalogului respectiv, cuprinzând manuscrise moldoveneşti păstrate în biblioteci din fosta Uniune Sovietică, lucrare deocamdată nepublicată.

Demir Dragnev, dr. hab., membru corespondent al AŞM, profesorul Valentinei

Foto 4. ***29.09.2015.*** *De la stânga la dreapta: dr. Gheorghe Negru, dr. Maria Danilov, dr. Ion Negrei.*

Pelin la universitate, a evocat entuziasmul cu care fosta sa studentă participa la identificarea documentelor istorice inedite în satele din Republica Moldova. Vorbitorul a apreciat, de asemenea, că moştenirea ştiinţifică a răposatei este pusă în valoare de neobosiţii cercetători Andrei şi Valentina Eşanu, şi continuată prin studiile istoricului Igor Cereteu asupra circulaţiei cărţii româneşti în Basarabia.

În finalul conferinţei, chipul Valentinei Pelin a fost evocat de către membrii familiei: tatăl Simion, fratele Nicolae şi fiul Vlad. Acesta din urmă a digitalizat lucrările mamei, înlesnind astfel pregătirea lor pentru publicare. În memoria regretatei cercetătoare a fost organizată o masă de pomenire.



29.09.2015. *În imagine: fotografia şi publicaţiile Valentinei Pelin.*

Conferinţa „Cercetarea şi valorificarea culturii medievale româneşti (In memoriam Valentina Pelin, la 65 de ani de la naştere)" se înscrie între eforturile familiei Eşanu de a păstra vie memoria răposatei, a aduce la lumina tiparului studii inedite şi a împlini, în măsura posibilităţilor, proiectele de creaţie ale cercetătoarei. Moştenirea sa ştiinţifică a devenit un reper fundamental pentru investigaţiile dedicate culturii scrise şi vieţii spirituale din Ţara Moldovei în epoca medievală şi în zorii modernităţii.

Pentru generaţiile viitoare personalitatea Valentinei Pelin rămâne un destin basarabean exemplar, un model de spirit critic şi probitate profesională, înfruntând adversităţile prin tenacitate şi dăruire.

Andrei PROHIN,
Cercetător ştiinţific stagiar,
Secţia Etnografie, MNEIN

PATRIMONIUL DE CARTE

CĂRȚI RARE DIN BIBLIOTECA ȘTIINȚIFICĂ A MNEIN

Nr. d/o	Denumirea lucrării
1.	Труды Бессарабскаго общества естествоиспытателей и любителей естествознанія. Томъ I, часть 1.1904/5-1905/6 годы. Кишиневъ. Типо-Литографія Ф.П. Кашевскаго, Пушкинская улица. 1906.
2.	Труды Бессарабскаго общества естествоиспытателей и любителей естествознанія . Том I, часть 2.1906/7 годъ. Подъ редакціей Э.Э. Миллера. Кишиневъ. Типо-Литографія Ф.П. Кашевскаго, Пушкинская улица. 1907.
3.	Труды Бессарабскаго общества естествоиспытателей и любителей естествознанія. Том I, часть 3-я.1907/8 годъ. Под редакціей Э.Э. Миллера. Кишинев. Типо-Литографія Ф.П. Кашевскаго, 1908.
4.	Труды Бессарабскаго общества естествоиспытателей и любителей естествознания. Том II, выпускъ 1-й.1908/9 годъ. Под редакціей Э.Э. Миллера. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія, 1910.
5.	Труды Бессарабскаго общества естествоиспытателей и любителей естествознанія. (Съ тремя таблицами рисунковъ). Том II. Выпускъ 2. 1909-10 и 1910-11 годы. Подъ редакціей Э.Э. Миллера. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія. 1912.
6.	Труды Бессарабскаго общества естествоиспытателей и любителей естествознанія. Том III. (Съ двумя таблицами рисунковъ). 1911-1912 г. Подъ редакціей Э.Э. Миллера. Кишиневъ, Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія. 1912.
7.	Труды Бессарабскаго общества естествоиспытателей и любителей естествознанія. Томъ IV.1912-1913 г. Подъ редакціей Э.Э. Миллера. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія, 1913.
8.	Труды Бессарабскаго общества естествоиспытателей и любителей естествознанія. Том V. (Съ четырьмя таблицами рисунковъ). 1913-1914 г. Подъ редакціей Э.Э. Миллера. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія, 1914.
9.	Труды Бессарабскаго общества естествоиспытателей и любителей естествознанія. Том VI. (Съ портретомъ и картой). 1914-1915 г. Подъ редакціей А.Ф. Стуарта. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія, 1917.
10.	Краткій обзоръ дъятельности Бессарабскаго Общества Естествоиспытателей и Любителей Естествознанія за первое десятилътіе его существованія съ 1-го Марта 1904 г. по 1-е марта 1914 г. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія.1914.

11.	Школьная сеть съ краткимъ обзоромъ состоянія начальнаго образованія. Оргъевскій уъздъ. Выпускъ второй. Приложеніе къ докладу Управы - О введеніи всеобщаго обученія въ Бессарабіи XXXIX очередной сесіи. Изданіе Бессарабскаго Губернскаго Земства. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія, 1907.
12.	Школьная сеть съ краткимъ обзоромъ состоянія начальнаго образованія. Хотинскій уъздъ. Выпускъ пятый. Приложеніе къ докладу Управы - О введеніи всеобщаго обученія въ Бессарабіи XXXIX очередной сесіи. Изданіе Бессарабскаго Губернскаго Земства. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія, 1907.
13.	Школьная сеть съ краткимъ обзоромъ состоянія начальнаго образованія. Кишиневскій уъздъ. Выпускъ первый. Приложеніе къ докладу Управы - О введеніи всеобщаго обученія въ Бессарабіи XXXIX очередной сесіи. Изданіе Бессарабскаго Губернскаго Земства. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія, 1907.
14.	Школьная сеть съ краткимъ обзоромъ состоянія начальнаго образованія. Измаильскій уъздъ. Выпускъ восьмой. Приложеніе къ докладу Управы - О введеніи всеобщаго обученія въ Бессарабіи XXXIX очередной сесіи. Изданіе Бессарабскаго Губернскаго Земства. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія, 1907.
15.	Школьная сеть съ краткимъ обзоромъ состоянія начальнаго образованія. Сорокскій уъздъ. Выпускъ четвертый. Приложеніе къ докладу Управы - О введеніи всеобщаго обученія въ Бессарабіи XXXIX очередной сесіи. Изданіе Бессарабскаго Губернскаго Земства. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія, 1907.
16.	Школьная сеть съ краткимъ обзоромъ состоянія начальнаго образованія. Бендерскій уъздъ. Выпускъ шестой. Приложеніе къ докладу Управы - О введеніи всеобщаго обученія въ Бессарабіи XXXIX очередной сесіи. Изданіе Бессарабскаго Губернскаго Земства. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія, 1907.
17.	Школьная сеть съ краткимъ обзоромъ состоянія начальнаго образованія. Аккерманскій уъздъ. Выпускъ седьмой. Приложеніе къ докладу Управы - О введеніи всеобщаго обученія въ Бессарабіи XXXIX очередной сесіи. Изданіе Бессарабскаго Губернскаго Земства. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія, 1907.
18.	Школьный столъ Бессарабскаго Губернскаго Земства. О введеніи всеобщаго обученія въ Бессарабіи. Съ краткимъ обзоромъ состоянія народнаго образованія въ губерніи. (Докладъ Губернской Земской Управы Земскому Собранію XXXIX очередной сессіи съ 8-ю приложеніями). Изданіе Бессарабскаго Губернскаго Земства. Кишиневъ. Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія. 1907.
19.	1871-1921. Кишиневская 2-я гимназия. Краткій историческій очеркъ. Вып. 2. Кишиневъ. 1922 г.

20.	Отчетъ Гриноуцкой низшей сельско-хозяйственной школы перваго разряда за 1894 годъ. Составилъ Управляющій школою П. Лазо. Кишиневъ. Типографія А.С. Степановой. 1895.
21.	Отчетъ Пуркарской сельско-хозяйственной школы перваго разряда за 1894 годъ. Составилъ Управляющій школою А. Шахназаровъ. Кишиневъ. Типографія А.С. Степановой. 1895.
22.	Отчетъ Кокорозенской низшей сельско-хозяйственной школы перваго разряда за 1894 годъ. Составилъ Управляющій школы Киркоровъ. Кишиневъ. Типографія А.С. Степановой. 1895.
23.	Отчетъ Кишиневскихъ вечернихъ безплатныхъ курсовъ для взрослыхъ, учр. А.М. Немыцкой, за весеннее полугодіе 1915-1916 уч.года. Кишиневъ. Типографія «Другъ» В.В. Якубовича, Синадиновская, 35. 1916.
24.	Отчетъ Общества Взаимнаго вспомоществованія учащимъ и учившимъ въ начальныхъ народныхъ училищахъ Бессарабской губерніи. Съ 1-го августа 1910 г. по 1-е августа 1911 г. Четырнадцатый годъ. Кишиневъ. Типографія В.В. Якубовича. Синадиновская, уг. Кіевской.1912.
25.	Ф.С. Поручикъ. Геологія Бессарабіи. Популярный очеркъ. Кишиневъ, 1916.
26.	П.С. Пантелеевъ. Климатъ Кишинева. Кишиневъ, 1908-1909.
27.	Иосифъ Пачоскій. Матеріалы для флоры Бессарабіи.
28.	Вл. С. Докторовскій. Болота, строеніе и развитіе ихъ. Изданіе Мастерской учебныхъ пособій Бендерскаго земства. Бендеры, 1915.

Selecţie: Nadejda SÂRGHI,
şefa Bibliotecii Ştiinţifice MNEIN

DONAȚIE DE CARTE

LISTA LITERATURII DONATE BIBLIOTECII MNEIN ÎN IANUARIE - IUNIE 2012

Nr. d/o	DONATOR	Denumirea lucrării
1.	**Muzeul Național de Arheologie și Istorie a Moldovei**	**Tyragetia**. Vol. V (XX), nr. 1. Arheologie, Istorie Antică. Chișinău, 2011.
		Tyragetia. Vol. V (XX), nr. 2. Istorie, Muzeologie. Chișinău, 2011.
		Еуджен Сава, Эльке Кайзер. – **Поселение с «зольниками» у села Одая – Мичурин Республика Молдова.** Кишинев, 2011.
2.	**Mihai Ursu**	**Republica Moldova**. Ediție enciclopedică. Chișinău, 2010
		BIHAREA. Culegere de studii și materiale de etnografie și artă. XXXVII, 2010, Oradea, 2011.
		BIHAREA. Culegere de studii și materiale de etnografie și artă. XXXVIII 2011, Oradea, 2011.
		I Berg. – **Dicționar de cuvinte, expresii, citate celebre**. Chișinău, 2011.
		Sergiu Ion Chircă. – **Basarabia dezmembrată și rătăcită între Est și Vest.** Chișinău, 2011.
		Sergiu Ion Chircă – **Basarabie! Libertatea și progresul vin de peste Prut**. Chișinău, 2011.
		Богуцкая Н.Г., А.М. Насека – **Каталог бесчелюстных и рыб пресных и солоноватых вод России с номенклатурными и таксономическими комментариями.** Москова, 2004
		Азербайджанские ковры. Баку, 2011.
		Азербайджанские ковры. Тебризская группа. Баку, 2011.
		Азербайджанские ковры. Нахчыванская группа. Баку, 2012.
		Азербайджанские ковры. Губинская группа. Баку, 2012.
		Limba română. Revistă de știință și cultură. Nr. 5-6/2012.
3.	**И. Тромбицки**	**Геоэкологические и биоэкологические проблемы Северного Причерноморья. Материалы III Международной научно-практической конференции 22-23 октября 2009.** Тирасполь 2009. **Academicianul P.M. Zhukovskii - 120 ani.** Culegere de articole științifice. Chișinău, 2008.
4.	**Болученкова А. В., Латышев Д.**	Болученкова А.В., Латышев Д. – **Вера и жизнь. Очерки старообрядчества Молдовы.** Кишинев, 2011.

5.	**М. Поторак**	**Пролетая над**… Сборник короткой прозы. Кишинев, 2012.
6.	**Ion H. Ciubotaru (România)**	Ion H. Ciubotaru – **Catolicii din Moldova. Universul culturii populare. I. Arhitectura tradițională. Textile de interior. Portul popular de sărbătoare.** Iași, 1998.
		Ion H. Ciubotaru – **Catolicii din Moldova. Universul culturii populare. II. Obiceiurile familiale și calendaristice**. Iași, 2002.
		Ion H. Ciubotaru – **Catolicii din Moldova. Universul culturii populare. III. Poezia obiceiurilor tradiționale. Literatura populară. Folclor muzical.** Iași, 2005.
7.	**Ioan Godea (România)**	Ioan Godea – **Moralitate, mentalitate și osândă. Perindele, colodă și mireasa pe grapă.** Timișoara, 2011.
		Ioan Godea – **Arhitectura din România între anii 1300-1700.** Oradia, 2011.
8.	**Emil Țârcomnicu (România)**	**Atlasul etnografic român. Sărbători și obiceiuri. Românii din Bulgaria.Vol.1. Timoc**, București. 2011.
		Atlasul etnografic român. Sărbători și obiceiuri. Românii din Bulgaria. Vol.2. Valea Dunării. București, 2011.
9.	**Institutul de Filologie al AȘM**	**Localitățile Republicii Moldova.** Ghid informativ documentar. Chișinău, 2008.
		Anatol Eremia – **Cahulul în timp și spațiu. Meleaguri străbune. Istorie, geografie, toponimie.** Chișinău, 2007.
		Mocanu Maria. – **Colinde din Sudul Basarabiei.** Chișinău, 2007.
		Iulian Filip. – **Miracolul scenei în arta populară. Afirmarea dramaticului și poetică sincretică.** Chișinău, 2011.
		Folclor românesc de la Est la Nistru de Bug, din nordul Caucazului. Vol. II. Chișinău, 2009.
10.	**Tatiana Tihmanovski**	**Colecția icoane basarabene**. Chișinău, 2012.
11.	**Marcel Lutic**	**Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei.** Iași, 2011. 2 ex.
12.	**Varvara Buzilă**	**Mihai Volontir sau despre vocația omenescului.** Chișinău, 2011.
		Vladimir Beșleagă: Omul luminat. Chișinău, 2011.
		Cernea Eugenia **– Doina din Maramureș. Oaș și Bucovina**. București, 2011.
		Constantinescu Nicolae – **Citite de mine... Folclor, etnografie, antropologie. Repere de cercetări.** București, 2011.
		Ioana-Ruxandra Fruntelată – **Narațiunile personale în etnologia războiului**. București, 2004.

13.	**Mădălina Virginia Antonescu**	Mădălina Virginia Antonescu – **Metropola sec. XXI – Din perspectiva creștin-ortodoxă.** București, 2010.
14.	**Iurie Răileanu**	Iurie Răileanu - **Etno Moldova**. Chișinău, 2011.
15.	**Teodor Obadă**	L.A.Toma – **Портрет молдавской живописи**. Кишинев, 1983.
		Лукьянец О.С., Калашникова Н.М. – **Молдавские коллекции в собраниях государственного музея этнографии народов СССР.** Кишинев, 1990 г.
		Постолаки Е.А. – **Молдавское народное ткачество (XIX – нач. XX в)**. Кишинев, 1987 г.
16.	**Elena Postolache**	**Молдоване**. Москва, 2010.
		Украинско - молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. Киев, 1987.
17.	**A. Magola**	**Молдавия,** Кишинев 1968.
18.	**Postolachi Vlad**	**Академику Л.С. Бергу-135 лет. Сборник научных статей.** Бендеры, 2011.
19.	**Biblioteca Națională a RM**	**Calendar Național 2012**. Chișinău, 2011.
		Magazin bibliologic. Revistă științifică și bibliopraxiologică. Nr. 3-4. Chișinău, 2011.
20.	**Romeo Cemîrtan**	**Revistă teologică**. Publicație oficială a Mitropoliei Ardealului. Nr.1. Sibiu, 2012.
		Dr. Antonie Plămădeală. **Visarion Puiu. Documente**. Sibiu, 2005.
21.	**Dorin Lozovanu**	**Românii din afara granițelor țării. România - Moldova - Ucraina - împreună spre Europa.** Iași, 2011.
22.	**Muzeul Național de Arheologie și Istorie a Moldovei**	**Tiragetia.** Vol. VI (XXI), nr. 1. Arheologie, Istorie Antică. Chișinău, 2012.
23.	**Muzeul Național de Arheologie și Istorie a Moldovei**	**Tiragetia.** Vol. VI (XXI), nr. 2. Istorie, Muzeologie. Chișinău, 2012.
24.	**E. Ploșniță, M. Ursu**	**Enciclopedia muzeologiei din Republica Moldova.** Chișinău, 2011.

Selecție: Nadejda SÂRGHI,
șefa Bibliotecii Științifice MNEIN

VIAŢA MUZEULUI ÎN IMAGINI

13.12.2014. ***Secvență de la Târgul Național al Covorului „Covorul Dorului” (ediția a I-a), desfășurat la Centrul Internațional de Expoziții MoldExpo***

13.12.2014. ***Monica Babuc, ministrul culturii, Mihai Ursu, directorul general al MNEIN, și prezentatorul Andrei Porubin la Târgul Național al Covorului „Covorul Dorului” (ediția a I-a).***

13.12.2014. ***Monica Babuc, ministrul culturii, acad. Valeriu Matei, directorul Institutului Cultural Român „M. Eminescu” la Chișinău, și dr. Varvara Buzilă, secretar științific al MNEIN, prezintă volumul „Covoare Basarabene/Bessarabian Carpets” (autor Varvara Buzilă, București, 2012).***

15.01.2015. ***În prim plan: Mihai Ursu, directorul general al MNEIN și Petru Tarhon, dr. hab., cercetător științific principal***

15.01.2015. ***Participanții la Conferința științifică „Biologia și progresul științific", consacrată aniversării a 85 de ani de la nașterea profesorului, dr. hab.,cercetător științific principal Petru Tarhon***

22.01.2015. ***Inaugurarea Expoziției „Evoluția marinei autohtone". În centru: Ion Friptu, autorul expoziției, și Mihai Ursu, directorul general al MNEIN***

13.02.2015. ***Inaugurarea Expoziţiei de artă floristică „In memoriam Irina Ivanova” de către meşterul popular, preşedintele Clubului de floristică „Diana” Lilia Margine.***

20.02.2015. ***Dina Vrăjmaşu, interpretă de muzică populară, metodist în Secţia Expoziţii şi Activităţi Culturale a MNEIN, deschide programul muzical-literar „In memoriam Grigore Vieru”.***

20.02.2015. ***Evoluarea Ansamblului Etnofolcloric „La izvorul rece” al Şcolii de Arte din s. Cojuşna, raionul Străşeni, în cadrul programului muzical-literar „In memoriam Grigore Vieru”.***

24.02.2015. ***Inga Corcinschi, directoarea Centrului de Creativitate Tehnică pentru copii din sect. Buiucani, mun. Chișinău, prezintă un master-class de confecționare a mărțișoarelor în cadrul Atelierului de Creație „Mărțișorul - simbolul primăverii”.***

24.02.2015. ***Atelierul de Creație „Mărțișorul - simbolul primăverii”.***

26.02.2015. ***Master-class de confecționare a mărțișoarelor în cadrul Atelierului de Creație „Obiceiuri și tradiții ale Mărțișorului”***

27.02.2015. ***Inaugurarea Expoziției de mărțișoare, ediția a XII-a. De la stânga la dreapta: Varvara Buzilă, secretar științific al MNEIN, Valentina Onofriescu, șefa Secției Expoziții și Activități Culturale a MNEIN, Mariana Dobzeu, specialist la Centrul Național de Conservare și Promovare a Patrimoniului Cultural Imaterial, Victoria Gorencu, pictor principal al MNEIN.***

27.02.2015. ***Evoluarea Ansamblului Etnofolcloric „Sălcienii” din s. Săseni, raionul Călăraşi (conducător artistic Ion Turculeţ) la inaugurarea Expoziţiei de mărţişoare, ediţia a XII-a.***

25.03.2015. ***Participanţi la Conferinţa Ştiinţifică „Noi perspective în dezvoltarea muzeografiei, etnografiei şi istoriei naturale în Basarabia interbelică”, consacrată unirii Basarabiei cu România la 27 martie 1918***

25.03.2015. ***De la stânga la dreapta: dr. hab., prof. univ., cercetător ştiinţific principal Anton Moraru, directorul general al MNEIN Mihai Ursu, dr. hab., prof. univ., cercetător ştiinţific principal Petru Tarhon.***

17.04.2015. ***Inaugurarea Expoziției „Monumente naturale și istorice din cadrul Rezervației Naturale Țâpova-Saharna”. De la stânga la dreapta: Ludmila Eftodi, ghidul Rezervației Naturale Țâpova-Saharna, Romeo Cemârtan, cercetător științific superior, Mihai Ursu, director general al MNEIN, Sergius Ciocanu, șeful Direcției Patrimoniu Cultural al Ministerului Culturii, și Ion Ștefăniță, șeful Agenției de Inspectare și Restaurare a Monumentelor.***

17.04.2015. ***Seminarul științific Rezervația Cultural-Naturală „Orheiul Vechi”. De la stânga la dreapta: Mihai Ursu, director general al MNEIN, Monica Babuc, ministrul culturii, Gheorghe Postică, vice-ministrul culturii, și Sergius Ciocanu, șeful Direcției Patrimoniu Cultural al Ministerului Culturii al RM.***

17.04.2015. ***Seminarul ştiinţific Rezervaţia Cultural-Naturală „Orheiul Vechi”.***

07.05.2015. ***Mihai Ursu, directorul general al MNEIN, la inaugurarea Expoziţiei aniversare „Emoţii transpuse în lemn”, înmânează Diploma de merit meşterului popular Victor Pelin.***

07.05.2015. ***Participanţii la Expoziţia aniversară a meşterului popular Victor Pelin „Emoţii transpuse în lemn”, în faţa Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală.***

16.05.2015. ***Inaugurarea evenimentului „Noaptea Europeană a Muzeelor" de către Ansamblul Etnofolcloric „Ștefan Vodă" (conducător artistic Tudor Ungureanu).***

16.05.2015. ***„Noaptea Europeană a Muzeelor" la MNEIN.***

16.05.2015. ***Întâmpinarea oaspeţilor Muzeului în cadrul evenimentului „Noaptea Europeană a Muzeelor" de către Mihai Ursu, directorul general al MNEIN, şi Ansamblul Etnofolcloric „Ştefan Vodă" (conducător artistic Tudor Ungureanu).***

16.05.2015. ***Evoluarea Ansamblului Etnofolcloric „Moştenitorii" de la Liceul Teoretic „M. Sadoveanu" din mun. Chişinău (conducător artistic Valeriu Chiper) la evenimentul „Noaptea Europeană a Muzeelor".***

27.05.2015. ***Inaugurarea Expoziției de fotografii „Țara Lacurilor: între artă și natură”. Luca Leone, președintele Asociației „Italia-Moldova”, autorul expoziției (în centru), Excelența Sa Enrico Nunziata, ambasadorul Italiei în Republica Moldova, și Mihai Ursu, directorul general al MNEIN.***

17.06.2015. ***Inaugurarea Expoziției de carte rară „Valori bibliofile din colecția Koch”. De la stânga la dreapta: Andrei Chistol, Secretar de stat la Ministerul Culturii, Ion Tighineanu, prim-vicepreședinte al Academiei de Științe a Moldovei, Mihai Ursu, director general al MNEIN, Ion Ababii, rectorul USMF „N. Testemițanu”, și Lutz Stroppe, Secretar de stat la Ministerul Federal al Sănătății din Germania.***

21.06.2015. ***Reprezentanții Muzeului la Sărbătoarea Portului Popular.***

21.06.2015. ***Colecționara Ioana Corduneanu din or. București, România, își prezintă colecția de costume populare în cadrul Sărbătorii Portului Popular, organizată la Centrul Internațional de Expoziții MoldExpo.***

21.06.2015. ***Prezentarea colecției de costume populare a lui Sebastian Paic în cadrul Sărbătorii Portului Popular.***

21.06.2015. ***Copiii colorează ornamentele costumului popular în Atelierul „Confecționarea Iei. Tehnici și simboluri”, desfășurat în cadrul Sărbătorii Portului Popular.***

24.06.2015. ***Participanți la Conferința Științifică Internațională „Costumul popular românesc – marcă a identității naționale”.***

24.06.2015. ***Inaugurarea Expoziției „Costumul popular românesc – emblemă identitară în sec. XXI”.***

24.06.2015. ***Panorama expoziției „Costumul popular românesc – emblemă identitară în sec. XXI”.***

24.06.2015. ***Expoziţia „Costumul popular românesc – emblemă identitară în sec. XXI”. Ministrul culturii Monica Babuc, ambasadorul Ungariei în Republica Moldova Mátyás Szilágyi şi directorul general al MNEIN Mihai Ursu***

07.08.2015. ***Inaugurarea Expoziţiei de artă floristică a Clubului „Diana” cu genericul „Hora Florilor”.***

25.08.2015. ***Valentina Onofriescu, şefa secţiei Expoziţii şi Activităţi Culturale a MNEIN, achiziţionează de la d-na Lidia Ciutac piese pentru amenajarea Casei-Muzeu „Grigore Vieru” din s. Pererâta, raionul Briceni.***

25.08.2015. ***Maria Ciocanu, şefa secţiei Etnografie a MNEIN, selectează exponate pentru amenajarea Casei-Muzeu „Grigore Vieru” din s. Pererâta, raionul Briceni.***

26.08.2015. ***Inaugurarea expoziției personale a meșterului popular Parascovia Secrieru cu genericul „Croșetând firul destinului”. De la stânga la dreapta: Parascovia Secrieru, Mariana Dobzeu, specialist al CNCPPCI, Natalia Cangea, meșter popular, Tamara Macovei, cercetător științific al MNEIN, și Valentina Onofriescu, șefa Secției Expoziții și Activități Culturale a MNEIN.***

01.10.2015. ***Atelierul de confecționare a pieselor din fibre vegetale, desfășurat la Expoziția aniversară a meșterului popular Natalia Cangea „Povestea mâinilor care creează basme”, cu participarea copiilor de la Centrul de Creație și Agrement din raionul Criuleni.***

01.10.2015. ***Meșterul popular Natalia Cangea la inaugurarea Expoziției sale aniversare „Povestea mâinilor care creează basme”.***

10.10.2015. ***Valeriu Ciocanu, sculptor în legume, pasionat de carving, la inaugurarea Expoziției „Dovleacul-minune”.***

23.10.2015. ***Participanții la Sesiunea anuală de comunicări științifice „Un veac de etnografie” în fața Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală.***

23.10.2015. ***Profesorul Ion H. Ciubotaru, Institutul de Filologie Română „Al. Philippide” din Iași, prezintă comunicarea la Sesiunea anuală de comunicări științifice „Un veac de etnografie”.***